

Kierkegaard

Estudio introductorio
Darío González

Diapsálmata
Repercusión de la tragedia antigua en la moderna
La validez estética del matrimonio
Temor y temblor



GREDOS

SØREN KIERKEGAARD

DIAPSÁLMATA

REPERCUSIÓN DE LA TRAGEDIA ANTIGUA EN LA MODERNA

LA VALIDEZ ESTÉTICA DEL MATRIMONIO

TEMOR Y TEMBLOR

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
DARÍO GONZÁLEZ



EDITORIAL GREDOS

MADRID

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

DARÍO GONZÁLEZ

Las abreviaturas de las obras principales utilizadas en el estudio introductorio son las siguientes:

B&A	*Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard* (Cartas y documentos concernientes a Søren Kierkegaard), Copenhague, Munksgaard, 1954
CA	*El concepto de la angustia*, Madrid, Guadarrama, 1965
CI	*Sobre el concepto de ironía*, Madrid, Trotta, 2000
D	*Diapsálmata* (en el presente volumen)
DS	*Diario de un seductor*, Madrid, Guadarrama, 1975
EC	*Ejercitación del cristianismo*, Madrid, Guadarrama, 1961
EEE	*El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad* en *O lo uno o lo otro*, Madrid, Trotta, 2008
EM	*La enfermedad mortal*, Madrid, Guadarrama, 1969
I	*El instante*, Madrid, Trotta, 2006
MF	*Migajas filosóficas, o un poco de filosofía*, Madrid, Trotta, 1997
OA	*Las obras del amor*, Madrid, Guadarrama, 1965
P	*Prólogo de «La alternativa»* en *Estudios estéticos*, Madrid, Guadarrama, 1969, I
Pap.	*Søren Kierkegaards Papirer* (Papeles de Søren Kierkegaard), Copenhague, Gyldendal, 1968-1978
R	*La repetición*, Madrid, Guadarrama, 1975
RTAM	*Repercusión de la tragedia antigua en la moderna* (en el presente volumen)
SKS	*Søren Kierkegaards Skrifter* (Escritos de Søren Kierkegaard), Copenhague, Gad, 1997-2010
SV	*Søren Kierkegaards Samlede Værker* (Obras completas de Søren Kierkegaard), Copenhague, Gyldendal, 1901-1906
TT	*Temor y temblor* (en el presente volumen)
VEM	*La validez estética del matrimonio* (en el presente volumen)

SØREN KIERKEGAARD, PENSADOR DE LA SUBJETIVIDAD

La importancia del pensamiento de Søren Kierkegaard se explica por la profundidad de la interrogación que plantea a la filosofía de su época, y porque desde su singular posición en la historia de Occidente nos insta a reflexionar sobre aquello que toda indagación filosófica presupone: la incertidumbre del ser humano con respecto al sentido último de la existencia. En los tiempos en los que Kierkegaard escribe y publica sus obras, la filosofía se concibe como una ciencia, y la ciencia aspira tanto a la sistematización del saber como a la estricta fundamentación de la realidad moral. En respuesta a esa doble aspiración, el autor danés evoca la figura de Sócrates, la del pensador capaz de admitir su propia ignorancia, la del hombre incomprendido y condenado por sus coetáneos. Ese trabajo de evocación le permite retrotraerse a los silenciosos orígenes del pensamiento reflexivo. Si es cierto que la filosofía comienza con Sócrates, éste tiene cuando menos la rara suerte de permanecer más allá de la tradición que funda. Algo similar ocurre con los grandes relatos del Antiguo Testamento a los que Kierkegaard retorna en sus escritos. Las historias de Abraham y de Job, la del «padre de la fe» y la del esperanzado «maestro de la humanidad», nos hablan también de la soledad del existente en el momento en el que la fe y la esperanza no han triunfado aún. Incluso cuando, en algunas de sus obras de inspiración religiosa, Kierkegaard nombra decididamente a Cristo, éste es un «signo de contradicción» que, en lo que tiene de incomprensible, vuelve una y otra vez a exigir la reinstauración de la fe.

El no-saber socrático y el sufrimiento del individuo son las dos vertientes principales que recorren el vasto territorio del pensamiento de Kierkegaard, cruzándose en los puntos en los que él

mismo intenta fundar su teoría de la subjetividad. La angustia, la desesperación, la irreducible singularidad de la existencia concreta, la posibilidad de la fe y la expectativa de la beatitud eterna sólo pueden pensarse, de hecho, en una atmósfera determinada por la introspección y la incertidumbre. El pensamiento del siglo xx recurrirá a los mismos conceptos, buscando en ellos el fundamento filosófico de lo que llegará a denominarse «existencialismo». Lo cierto es que, en la larga evolución histórica que va de Sócrates a Kierkegaard, otros pensadores habían tomado ese rumbo. La historia del existencialismo se confunde con la del pensamiento ético y religioso de todas las épocas: las diferentes escuelas socráticas, el género retórico de las «consolaciones», las *Confesiones* de san Agustín y los escritos de «edificación» en el ámbito cristiano son otros tantos ejemplos de una meditación sobre la existencia, cualquiera que sea el vínculo entre esa meditación y la filosofía entendida como discurso académico.

El existencialismo, que de la mano de Kierkegaard y de sus intérpretes irrumpe en la escena universitaria europea de los dos últimos siglos, responde más precisamente al intento de «pensar la subjetividad» en su situación constitutiva: no ya el sujeto en general como soporte del saber o como dueño soberano del universo que él mismo crea, sino el ser humano en la finitud de sus relaciones vitales. En el caso de Kierkegaard, el desarrollo de dicha tentativa supone la polémica con los sistemas filosóficos del idealismo alemán. A ese tipo de pensamiento se refiere cuando, en el prólogo a una de sus obras, afirma que él mismo no es en modo alguno «un filósofo» sino «un escritor aficionado», un simple autor que no ha comprendido el sistema y ni siquiera sabe «si hay uno o si éste ha logrado ya su forma definitiva».[1] Para muchos de sus contemporáneos, en efecto, la filosofía de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) era el modelo de un pensamiento totalizador en el que la historia de los pueblos, las instituciones, la religión, el arte y los resultados de todas las ciencias podían ser comprendidos a partir de los mismos principios. Quedaba por resolver, sin embargo, una cuestión, la más importante de todas: ¿cuál era el precio que la fe cristiana debía pagar para acceder a ese elenco de verdades absolutamente comprensibles? ¿Y cómo podía pensarse el carácter concreto de esa fe sin invocar, al mismo tiempo, la in-

[1] TT, pág. 582.

terioridad del sujeto en la que aquélla realiza la silenciosa tarea de la conversión?

Otra es, en general, la perspectiva desde la que los filósofos del siglo XX piensan la existencia. Los viejos sistemas del idealismo han cedido su lugar a un conjunto de disciplinas independientes cuyo común denominador es la confianza en la racionalidad del método científico. El existencialismo resurge, en este caso, en el marco de las diversas teorías que intentan definir el estatuto de la subjetividad en su relación con un mundo que no es necesariamente el de las ciencias positivas. Las obras de Kierkegaard son leídas y releídas, pero la realidad humana que el nuevo existencialismo es capaz de interrogar es tanto la del individuo situado ante Dios (existencialismo cristiano) como la del hombre que ha descubierto la nada de su propio ser (existencialismo ateo). Curiosamente, Kierkegaard puede ser invocado como el origen de ambos planteamientos.

No menos sorprendente es el hecho de que el pensamiento de Kierkegaard haya sobrevivido a esas formas del existencialismo para retornar en el seno de la llamada posmodernidad, cuando los sistemas que han perdido o amenazan con perder su validez son no sólo los del idealismo filosófico sino también los del materialismo científico, o cuando la historia universal pasada sólo puede ser recordada y reescrita en un sinnúmero de relatos fragmentarios. Para el lector posmoderno, de hecho, Kierkegaard es el filósofo de la reescritura. Ésa es la clave que permite comprender nuevamente tanto su relación con la fe cristiana como su teoría de la subjetividad.

VIDA Y OBRA

El apellido de la familia Kierkegaard tiene su origen en la denominación del sitio habitado por los antepasados del filósofo en el siglo XVIII, el de un par de granjas *(Gaard)* próximas a la iglesia (*Kirke, Kierke* o *Kjerke*) de la localidad de Sædding, en la península de Jutlandia. Michael Pedersen Kierkegaard (1756-1838), padre de Søren, llega a la capital del reino a la edad de once años. Empleado inicialmente como aprendiz en la tienda de uno de sus tíos, en 1780 se instala en la céntrica calle de los Comerciantes y desempeña de manera independiente el oficio de calcetero. En 1794,

Michael desposa a Kirstine Nielsdatter Røyen, hermana de uno de sus compañeros y vecinos. Kirstine muere al poco tiempo sin dejar descendencia y Michael vuelve a casarse en 1797. La que llegaría a ser madre del filósofo es una muchacha a la que Michael ha dejado embarazada, Anne Sørensdatter Lund (1768-1834), antigua sirvienta de la familia de su primera esposa. Un documento legal que Michael Pedersen Kierkegaard hace redactar tras enterarse del embarazo muestra que no era su intención cohabitar con ella, sino sólo contribuir a su manutención mediante la entrega de 300 táleros y un estipendio de 100 táleros anuales. Por algún motivo, sin embargo, el padre decide finalmente fundar una familia. Søren Aabye Kierkegaard, el menor de los siete hijos de esta relación, nace en Copenhague el 5 de mayo de 1813 y es bautizado el 3 de junio en la iglesia del Espíritu Santo. Los *Diarios* de Søren Aabye Kierkegaard no contienen ni una sola referencia a la figura materna, eclipsada tal vez por las oscuridades de la historia familiar o por el relativo peso moral que ejerció sobre él la relación con su padre.

El matrimonio Kierkegaard debe lamentar la temprana desaparición de dos de sus hijos. Søren Michael fallece en 1819, a los doce años. La muerte de Maren Kirstine, hija del desliz de su padre, se produce en 1822, al parecer como consecuencia de una enfermedad que la había afectado durante casi tres lustros. Casadas las otras dos hermanas con miembros de la familia Lund, comerciantes también, el vivo espíritu religioso del padre parece haber sido el factor determinante en la elección de la carrera de Søren y de su hermano Peter Christian, quien llegó a ser obispo de la diócesis de Aalborg. A la niñez del autor se remonta asimismo la relación de la familia Kierkegaard con Johannes Boesen, jurisconsulto, y con el teólogo Jakob Peter Mynster (1775-1854), confesor de Michael Pedersen Kierkegaard hasta 1828 y vicario de la iglesia catedral en el momento de la confirmación de Søren y Peter. El hijo de Boesen, Emil Ferdinand (1812-1881), fue el único amigo personal del joven Søren, en tanto que J. P. Mynster, nombrado obispo de la diócesis de Selandia en 1834, sería testigo de la evolución de Kierkegaard como escritor religioso y una figura emblemática con ocasión de su posterior polémica con la religión oficial.

En la época de su segundo matrimonio, Michael Pedersen Kierkegaard poseía ya diversas propiedades en la capital danesa. Suele aludirse con sorpresa al hecho de que ninguna de ellas sucumbió

al incendio que destruyó gran parte de la ciudad en 1795. El nacimiento de Søren se produjo el mismo año en el que tuvo lugar la gran devaluación de la moneda vigente, resultado de las dificultades económicas por la participación del reino danés en las guerras napoleónicas y el consiguiente secuestro de la flota comercial de Dinamarca por los ingleses en 1807. No sin ironía el autor recordará que 1813 fue el año «en el que muchos billetes sin valor fueron puestos en circulación». En 1814, la cesión de los territorios noruegos, hasta ese momento parte integrante del reino, no hizo otra cosa que agudizar la crisis. La fortuna de Michael Pedersen Kierkegaard, depositada en bonos del Estado, tampoco se vio amenazada por esa situación. Los treinta y un mil trescientos treinta y cinco táleros, dos marcos y dos chelines que Søren Kierkegaard heredó de su padre le permitirían no sólo subsistir sin necesidad de ejercer un oficio académico o pastoral, sino también financiar él mismo la publicación de sus escritos.

No fue ése, sin embargo, el único legado del padre. El complejo carácter de su vida religiosa y la severidad de la moral que transmitió a su familia debieron de afectar en no menor medida la formación de la personalidad y del pensamiento de Søren. Al igual que otros comerciantes procedentes de la provincia, Michael Pedersen Kierkegaard asistía cada domingo a las reuniones de los Hermanos Moravos. Él mismo había dirigido los trabajos de ampliación de la sala de sesiones de la congregación. En oposición a las tendencias racionalistas, la «religión del corazón», predicada por los miembros de ese grupo, había sido integrada de alguna manera a la moralidad pietista en el contexto del luteranismo danés. La concepción del cristianismo a la que el joven Søren pudo acceder a través de su padre tenía su centro en la imagen del Cristo sufriente, vituperado por sus coetáneos. Por otra parte, sin embargo, el confesor de Michael Pedersen Kierkegaard no era otro que Mynster, el teólogo y predicador preferido por muchos de los intelectuales de la época. En cualquier caso, tanto los *Diarios* de Søren como algunos pasajes de sus obras nos hablan de la dificultad de la relación padre-hijo, rodeada de un tenso silencio que la inexplicable pesadumbre del uno y la «callada desesperación» del otro impiden romper. Transformado ya en escritor, Kierkegaard intentará hallar en esa misma tensión el origen de su singular interpretación del cristianismo:

Desde niño estuve bajo el poder de una enorme melancolía, cuya profundidad encuentra su única verdadera expresión en la igualmente enorme habilidad de la que disponía para esconderla bajo una aparente jovialidad y alegría de vivir. Mi única alegría, hasta donde me es posible recordar, era que nadie pudiese descubrir cuán desgraciado me sentía; esa proporción (la magnitud igualmente grande de la melancolía y del arte de la simulación) significa que yo estaba abandonado a mí mismo y a la relación con Dios. Como niño fui instruido en el cristianismo de un modo riguroso y severo; humanamente hablando, fui instruido de un modo demencial: ya en la temprana infancia me habían aplastado las cargas bajo las que sucumbía también el melancólico anciano que las había puesto sobre mí, ¡un niño, qué cosa demencial, disfrazado de anciano melancólico! ¡Qué espanto! No es sorprendente que haya habido épocas en las que el cristianismo se me aparecía como la crueldad más inhumana, si bien jamás, ni siquiera cuando más lejos estuve de él, dejé de respetarlo, firmemente resuelto —en especial porque no fui yo el que eligió llegar a ser cristiano— a no iniciar a nadie en las dificultades que yo conocía y acerca de las cuales yo nunca había oído o leído. [...] Así, de algún modo, yo amaba el cristianismo: era para mí lo más venerable, aunque, para decirlo en términos humanos, a mí me había hecho sumamente infeliz. Esto se correspondía con la relación con mi padre, el ser humano que más amé. ¿Y qué quiere decir esto? Implica precisamente que se trata de aquel que ha hecho que uno sea un infeliz pero por amor. Su error no consistió en falta de amor, sino en confundir al niño con el anciano.[2]

Formación teológica y filosófica

Tras nueve años de educación en la prestigiosa escuela Borgerdyd, Søren Kierkegaard concluye el ciclo preparatorio para el bachillerato en septiembre de 1830 y formaliza su inscripción en la Universidad de Copenhague un mes más tarde, si bien los exámenes que lo habilitarían para los estudios universitarios se celebran en abril y octubre de 1831. Se inicia así el período en el que se definirá su orientación intelectual, sólidamente fundada en el conocimiento de la cultura y las lenguas clásicas. En la universidad,

[2] SV, vol. 13, pág. 564 y sig.

Kierkegaard asiste a las clases de Matthias Hagen Hohlenberg (1797-1845), Christian Thorning Engelstoft (1805-1889) y Henrik Nicolai Clausen (1793-1877), consagradas a la exégesis de la Biblia; a las de Frederik Christian Sibbern (1785-1872) sobre lógica y psicología, así como a las de Poul Martin Møller (1794-1838) sobre filosofía moral. Los *Cuadernos de notas* correspondientes a su participación en los cursos de Clausen, en 1833, dejan entrever cuál era entonces el ángulo propuesto para los estudios teológicos, y hasta qué punto éstos habrían de dejar su impronta en el joven Kierkegaard. Los primeros apuntes se refieren a la relación entre la Sagrada Escritura y la razón, o entre la forma de comunicación propia de la doctrina cristiana y el sistema conceptual que la acoge.[3] Apenas dos años más tarde, Kierkegaard escribe en sus *Diarios* que «la filosofía y el cristianismo no pueden conciliarse», recordando que «lo que es verdadero en la filosofía puede ser falso en la teología».[4]

Sin embargo, estas indagaciones no hacen otra cosa que acrecentar su interés por los grandes problemas de la filosofía clásica y moderna. Sibbern y Møller son seguramente los primeros que guían a Kierkegaard en sus lecturas filosóficas. Si bien es cierto que, en el contexto del pensamiento de la época, las conclusiones de los filósofos eran valoradas principalmente en función de sus consecuencias teológicas, el joven Kierkegaard habría de desarrollar una visión propia acerca de la relación entre el cristianismo y la filosofía. Entre 1833 y 1834, las clases de Sibbern frecuentadas por Kierkegaard son las dedicadas a la estética y a la poética, y más tarde a la «filosofía del cristianismo». En cuanto a Poul Martin Møller, no cabe duda de que su pasión por la lectura de los clásicos y el estilo aforístico de sus escritos fueron para el joven Kierkegaard una importantísima fuente de inspiración. Un breve ensayo publicado por Møller lleva, por ejemplo, el mismo título que Kierkegaard escoge para su disertación académica en 1841: *Sobre el concepto de ironía*.

No menos decisiva, aunque por razones diferentes, es su participación en los cursos de Hans Lassen Martensen (1808-1884), cursos de filosofía moderna y de teología dogmática a través de los cuales Kierkegaard llega a conocer, entre otros textos, los tratados

---

[3] SKS, vol. 19, pág. 9 y sigs.
[4] SKS, vol. 17, pág. 30.

de Friedrich Schleiermacher (1768-1834). El teólogo alemán había visitado Copenhague en 1833 e influyó vivamente en el trabajo de Martensen. Éste, sin embargo, buscaba en la filosofía hegeliana de la religión los fundamentos para una revisión de la teología dogmática y la superación de la perspectiva subjetivista representada por Schleiermacher. Los cursos dictados por Martensen tras su regreso de Berlín son ya el testimonio de una situación cultural en la que, más allá de la aceptación que se prestara a la filosofía de Hegel, queda claro que las más importantes decisiones del pensamiento teológico debían expresarse en el lenguaje del hegelianismo. La universidad no es, desde luego, el único agente de esas decisiones. Pero las alternativas de la vida intelectual de la pequeña ciudad capital se reflejan de manera muy directa en las aulas. Se trata, en definitiva, de determinar una vez más el papel del sentimiento y de la razón en la formulación de la fe religiosa, en una atmósfera atravesada todavía por las brisas del romanticismo.

En la misma época en que Martensen realiza sus estudios en Alemania, Kierkegaard comienza a ejercitarse como autor de artículos de carácter ensayístico. La publicación de un breve escrito a finales de 1835, una irónica nota titulada «Nueva defensa de las dotes superiores de la mujer», constituye su primera contribución a los debates culturales de la época. Este y otros artículos redactados por Kierkegaard durante los meses siguientes aparecen en el *Correo volante de Copenhague*, periódico dirigido por uno de los más decididos cultores daneses del hegelianismo, el poeta y dramaturgo Johan Ludvig Heiberg (1791-1860). Algunos escritos de los años 1834 y 1835 nos hablan del interés de Kierkegaard en la interpretación de personajes literarios, en especial los de Fausto, Don Juan y Ahasverus. Esto sucede justamente en el período en que debía prepararse para los exámenes universitarios de 1835, a los que no habría de presentarse. El vasto conocimiento de la tradición literaria que le había permitido obtener las más altas calificaciones al comienzo de sus estudios ha encendido en él la llama de la escritura. Sus inquietudes no eran, sin embargo, del todo ajenas a la problemática teológica. De hecho, algunos de los filósofos y teólogos de profesión que Kierkegaard contaba entre sus maestros se dedicaban por igual a la poesía y a la literatura. El tema relativo a la figura de Fausto, por ejemplo, fue desarrollado también por Martensen. Fausto encarnaba precisamente la «duda», mientras que el desafío afrontado por la teología era más que nunca el de la

justificación de la «fe». No menor era la significación teológica del problema de «lo trágico» que tanto preocupaba a Kierkegaard desde 1834: la vida de un Cristo incomprendido se le aparecía entonces como la tragedia suprema.

Pasada la primavera de 1835, y acaso con la excusa de intentar nuevamente prepararse para los exámenes, Kierkegaard se traslada a Gilleleje, un pueblo de pescadores del norte de Selandia. Allí permanece durante más de dos meses. Desde la taberna local, en la que se aloja, realiza una serie de expediciones a diversos parajes de la zona. A ese viaje corresponden las primeras anotaciones de su *Diario* que van acompañadas de una fecha precisa. En una serie de reflexiones de carácter personal, el filósofo habla por primera vez de su difícil relación con el saber científico:

> De lo que se trata es de comprender mi destino, de ver lo que la Divinidad realmente quiere que *yo* haga; lo que importa es hallar una verdad que sea verdad *para mí*, hallar *la idea por la cual he de vivir y morir.* ¿Y de qué me serviría hallar una así llamada verdad objetiva; abrirme paso a través de los sistemas de los filósofos y poder pasarles revista cuando fuese preciso [...]; de qué me serviría poder explicar el sentido del cristianismo, poder esclarecer numerosos fenómenos particulares, si aquél *no* tuviera para *mí mismo* y para *mi vida* un sentido profundo? [...] ¿De qué me serviría que la verdad estuviese frente a mí, fría y desnuda, indiferente al hecho de que yo la reconozca o no [...]?[5]

Leídas en el siglo XX y repetidas en el XXI, estas frases han pasado a formar parte de la memoria del existencialismo. Desde el punto de vista biográfico, basta referirse a ellas para considerar que aquel indeciso estudiante de teología habría de retornar a Copenhague transformado en un pensador consciente de su misión en la vida. La segunda mitad de la década de 1830, sin embargo, se caracteriza todavía por la tensión en la que conviven el estudiante, el ferviente lector y el autor de breves escritos polémicos.

Sólo destaca en ese período su primera «obra» en sentido propio, el ensayo *De los papeles de alguien que todavía vive*,[6] redactado con vistas a su publicación en otra revista dirigida por Heiberg,

---

[5] SKS, vol. 17, pág. 24.
[6] SKS, vol. 1, págs. 5-57.

Perseo, Revista de pensamiento especulativo. El ensayo, en el que lleva a cabo la lectura crítica de una novela de su coetáneo Hans Christian Andersen (1805-1875), *Sólo un musicante*, ve la luz en 1838, editado por el propio Kierkegaard. La crítica está centrada en un único pero importante reproche: el autor de la novela en cuestión no da cuenta de una clara «concepción de la vida», o sólo intenta hacerlo en términos abstractos. El poeta Hans Peter Holst (1811-1893), a quien Kierkegaard había solicitado en un principio la revisión del texto, advierte lo que ningún lector de la época —ni siquiera el propio Andersen— podría soslayar, a saber, un estilo sobrecargado no sólo de metáforas eruditas sino, específicamente, de giros especulativos de corte hegeliano. Dos años más tarde, Andersen se resarciría escribiendo un pequeño sainete y colocando en boca de uno de los personajes —un «peluquero hegeliano»— algunas frases extraídas del ensayo de Kierkegaard. La utilización irónica de ese epíteto dice ya lo suficiente acerca de la incierta fama de la corriente filosófica en la que se insertan algunos de los intelectuales de la época. También Kierkegaard lo utiliza de ese modo cuando, ya en 1837, comienza y deja inconcluso el texto de una pieza teatral, *La contienda entre la antigua y la nueva jabonería*. Entre los personajes previstos para esa obra inverosímil aparecen, por ejemplo, «un filósofo», «un genio transitorio», «un ventrílocuo», «una mosca que ha pasado años en casa de Hegel y que ha tenido la fortuna de posarse sobre su nariz inmortal cuando éste estaba redactando su obra *Fenomenología del espíritu*», así como «otra mosca, sobrina de la precedente, hegeliana».[7]

La soledad del comienzo

Los *Diarios* de los años 1837 y 1838 contienen las primeras alusiones a los conceptos de ironía y de humor, en un contexto en el que no deja de prestarse atención a los problemas de la filosofía de la religión. En medio de la lectura de un artículo académico de Karl Rosenkranz (1805-1879) —en el que se menciona, curiosamente, el «carácter de seriedad» atribuido por Hegel a los escritores latinos—,[8] Kierkegaard se siente atraído por el humor de Hamann,

[7] SKS, vol. 17, pág. 281.
[8] *Ibid.*, pág. 239.

Lichtenberg y Holberg. En septiembre de 1837 afirma haber hallado «un tema adecuado para una tesis sobre el concepto de sátira en los antiguos»,[9] pero en seguida recuerda haber leído algo que le sugiere la posibilidad de conciliar el interés teológico y el problema de la ironía. Era un texto del alemán Ferdinand Christian Baur: *Lo que hay de cristiano en el platonismo, o Sócrates y Cristo*, parcialmente reproducido en una revista de teología. Ése sería, al menos en apariencia, el punto de partida para su disertación.

Los acontecimientos que lo llevan a dedicarse de lleno a la escritura de la tesis son, sin embargo, de otra naturaleza. En abril de 1838, Kierkegaard escribe en su *Diario*: «Ha vuelto a pasar un largo período en el que no he podido concentrarme en nada. Intentaré nuevamente tomar un pequeño impulso. Poul Møller ha muerto».[10] Al deceso de su maestro y mentor habría de sumarse, en agosto, el de su padre. «Habría deseado íntimamente que viviera un par de años más, y considero que su muerte es el último sacrificio que efectuó en su amor hacia mí; pues no ha muerto dejándome, sino que ha *muerto por mí*, para que, de ser posible, pueda todavía resultar algo de mí».[11] Había sido la voluntad del padre que el último hijo de la familia completara sus estudios de teología.

Entretanto, cinco de sus seis hermanos han muerto; sólo quedan Søren y Peter Christian. A éste le confiaría una década más tarde que, en su juventud, había temido que el padre se viese obligado a ver morir a todos sus hijos, y que, aun tras la muerte de Michael Pedersen Kierkegaard, solía asaltarlo el pensamiento de que él mismo no pasaría de la edad de treinta y cuatro años.[12] Su propio temor a la muerte se confundía así con un culpable recuerdo que el padre, al parecer, nunca había logrado borrar de su mente: el de haber maldecido a Dios en su infancia.[13] En sus *Diarios*, Søren alude alguna vez a un «gran temblor de tierra», refiriéndose así al trastorno emocional que él mismo experimentó al relacionar con el pecado del padre la larga serie de muertes en su familia. El vínculo entre el manuscrito que contiene dicha alusión

---

9 *Ibid.*, pág. 241.
10 *Ibid.*, pág. 252.
11 *Ibid.*, pág. 258.
12 B&A, n.º 149.
13 SKS, vol. 18, pág. 278.

y el resto de los papeles postumos no es claro, pero cabe inferir que aquel hecho hizo que Søren reflexionara sobre la totalidad de su existencia. La página en cuestión se suma a unas escuetas anotaciones entre las que se destacan algunos epígrafes. Bajo la palabra «Infancia», se lee la cita de Goethe: «Mitad juego de niños, / mitad Dios en el corazón»; y bajo la rúbrica «Juventud», una cita de Christian Winther: «Implorar, ¡eso nunca! / La juventud, en el camino de la vida, / obtiene su tesoro por la fuerza». Finalmente, la inscripción «25 años de edad» aparece seguida de una larga cita de la tragedia de William Shakespeare *El rey Lear*. En Sædding, tal vez no lejos del paraje en el que sus terribles palabras habrían sido pronunciadas, Michael Pedersen Kierkegaard había hecho construir una casa para los parientes que permanecían en la provincia. Peter Christian la visita en julio de 1839, y Søren pocos meses después.

No se conservan los manuscritos de la tesis de Søren Kierkegaard *Sobre el concepto de ironía.*[14] Cabe suponer, sin embargo, que fue escrita durante la segunda mitad de 1838 y la primera de 1839. La consecución del grado universitario requería, además de la redacción y defensa de la tesis, que el doctorando aprobara un examen final. Esto se produce en 1840, tras lo cual Søren Kierkegaard realiza el mencionado viaje a las tierras de su difunto padre. El 10 de septiembre del mismo año formaliza su compromiso con la muchacha a la que había cortejado durante la preparación de sus exámenes, Regine Olsen (1823-1904), hija de un funcionario del Estado.

En noviembre ingresa en el seminario pastoral y en enero de 1841 finaliza el ciclo correspondiente. El 2 de junio presenta su disertación y solicita en el mismo acto, mediante una carta dirigida al rey, que el texto escrito en danés sea aceptado para su defensa oficial, acompañado de quince tesis latinas. El subtítulo del tratado, *En constante referencia a Sócrates*, refleja, al menos en parte, el contenido de las diez primeras tesis. Sólo la primera de ellas sugiere la posibilidad de una discusión teológica: «La semejanza entre Cristo y Sócrates consiste ante todo en su semejanza». Las cinco últimas tesis no hablan de Sócrates, sino de la ironía moderna. En ésta pensaba seguramente Kierkegaard cuando, antes de decidir el tema de su investigación, veía con cierta preocupación el

[14] SKS, vol. 1, págs. 59-357.

requisito de expresarse en lengua erudita: «Escribir sobre materiales románticos con la entonación adecuada y en latín es tan absurdo como exigir que uno trace un círculo valiéndose de cuadrados: las hiperbólicas paradojas de la vida humorística superan todos los esquemas, rompen toda camisa de fuerza; es poner vino nuevo en odres viejos».[15] Se comprende por qué razón, con anterioridad a la defensa, los miembros del tribunal aconsejan al candidato que suprima la primera de las tesis y revise la última, al tiempo que critican el tono «autocomplaciente» del escrito y la frecuente tendencia del autor a «saltarse la valla que separa la correcta ironía y la sátira decente con respecto al vulgar exceso».[16] La disertación *Sobre el concepto de ironía* fue defendida satisfactoriamente sin modificación alguna. Al margen de las dificultades estilísticas, el armazón conceptual del texto de Kierkegaard es un ejemplo de la utilización de las categorías hegelianas en el ámbito universitario danés.

Poco después de la defensa de la tesis, Søren rompe definitivamente su compromiso con Regine. La decisión estaba tomada ya. No era sino el fruto de una contradicción interior a la que Kierkegaard hace referencia veladamente en las páginas de su *Diario*, invocando lo que él mismo caracteriza, a veces, como un secreto inconfesable y, otras, como el «peso» de una personalidad que nadie habría podido soportar.

> Supongamos, pues, que me hubiese casado con ella. ¿Qué habría sucedido? Al cabo de seis meses, o aun antes, ella habría llegado a la exasperación. Hay en mí —y esto es lo que tengo tanto de bueno como de malo— algo de carácter fantasmal, algo intolerable para cualquiera que tenga que verme a diario y tener conmigo una relación real. Otro es el asunto en el ligero *surtout* en el que me muestro de ordinario. Pero en el hogar se notaría que, en el fondo, vivo en un mundo de espíritus. Yo había estado comprometido con ella durante un año y, sin embargo, ella no me conocía realmente. En efecto, se habría visto destrozada. Acaso ella me habría destruido también a mí, pues su carga me habría agobiado, ya que su realidad era, en

[15] SKS, vol. 17, pág. 226.

[16] R. A. Danske Kancelli, «Den kongelige Direktion for Universitetet og de lærde Skoler». *Konceptforestillinger* 1841, n.º 2194, cit. en SKS, vol. 1, pág. 130 y sigs.

> cierto sentido, demasiado leve. Yo le era demasiado pesado y ella me era demasiado leve, pero, a decir verdad, las dos cosas pueden hacer que uno llegue a agobiarse. [...] ¿Llevarla conmigo en esta historia tras haberla tomado como esposa? No, no es posible. Ella bien puede transformarse en una Doña, en una Señora, pero es preciso que su papel ya no consista en ser mi amante; todo debe disponerse a la manera de una historia de amor desgraciado, y de modo tal que ella sólo sea para mí la amada «a la que le debo todo».[17]

La realidad de Regine aparece, en todo caso, desgarrada entre la figura de la concubina y la de la cónyuge infeliz, irremediablemente abandonada en el acto mismo que habría hecho de ella una esposa. Ambas figuras son delineadas y contempladas a través de la máscara de los seudónimos que él utiliza al publicar sus obras, como si éstas fuesen escritas para ser leídas por Regine y comprendidas sólo por ella. Las historias de noviazgos rotos destacan en los relatos del *Diario de un seductor* —que Kierkegaard, años más tarde, reconocerá haber escrito pensando en «ella»—[18] y de *La repetición*. El prólogo a *Temor y temblor* parece hablar también de la ruptura, comparándola a la decisión materna de destetar a un hijo. En el primero de esos relatos, el personaje del seductor acaba descubriendo la situación que Søren deseaba a toda costa evitar en el desarrollo de su propia historia amorosa:

> Cuando una muchacha se ha entregado por completo, se queda débil y desguarnecida, lo ha perdido todo. Pues si la inocencia en el hombre es algo negativo, en la mujer, por el contrario, es el contenido de su misma esencia. [...] Su perfume se ha evaporado, y ya pasaron a la historia aquellos tiempos en que una joven consumida por el dolor de la infidelidad de su amante se transformaba en un heliotropo. Tampoco deseo despedirme de ella. Nada me repugna tanto como las súplicas y los lamentos de una mujer, que todo lo sacan de quicio y, a la postre, no encierran ningún significado.[19]

Los *Diarios* del autor nos hablan, en efecto, de esos mismos lamentos:

---

[17] SKS, vol. 22, pág. 226.
[18] SKS, vol. 19, pág. 437.
[19] DS, pág. 392.

> Ella misma imploró con lágrimas y ruegos (en el nombre de Jesucristo, por la memoria de mi difunto padre) que no la abandonase; yo podía, por lo demás, hacer de ella lo que fuese, sin condición alguna; ella habría aceptado lo que fuese, incondicionalmente, y, aun así, a lo largo de toda su vida me habría agradecido el hecho de haberse relacionado conmigo como si se tratase de la caridad más grande.[20]

La alusión al carácter «fantasmal» que Kierkegaard atribuye a su propia personalidad y que, en su opinión, se habría puesto de manifiesto en la cotidianeidad de la vida conyugal, ha dado lugar a toda clase de conjeturas. Lo cierto es que esa alusión es en sí misma un reconocimiento de su incapacidad para entablar, según sus propios términos, «una relación real». El «mundo de espíritus» en el que dice habitar es el de los seres creados por su fantasía, pero es acaso también el de la vocación religiosa en la que intenta refugiarse. Al igual que el joven personaje de *La repetición*, Søren Kierkegaard nos invita a pensar que la intempestiva decisión de abandonar a la amada coincide con el descubrimiento de la esfera religiosa, la única esfera en la que «la repetición» es posible. El término danés que sirve de título al relato señala precisamente la expectativa de un «reemprendimiento» del noviazgo en el plano del espíritu.

Lejos de poder explicar la riqueza conceptual de su obra, la constante irrupción de la historia personal en sus escritos de ficción confirma que Kierkegaard se vale de éstos para prestar al recuerdo de Regine un carácter mítico, o acaso para pensar desde diversos ángulos una serie de episodios reales que no poseían para él un sentido preciso. La tarea de relatarse a sí mismo aquella historia se extiende, en todo caso, más allá de esas obras y de la fecha en que Regine, decidida a rehacer su vida, se casa con otro.

> Acerca de ella no hay nada que decir, ni una palabra, ni una sola que no sea para su honra y alabanza. Era una criatura encantadora, un ser amable, como si hubiese sido ideado para que un carácter melancólico como el mío pudiese, al conquistarla, hallar su única alegría. [...] Ella era la amada. Mi existencia ha de exaltar su vida de una manera incondicional, mi obra de escritor podría considerarse asimismo como un monumento dedicado a su honra y alabanza.[21]

---

[20] SKS, vol. 22, pág. 226.
[21] *Ibid.*, pág. 443.

La publicación años después de los *Dos discursos para la comunión de los viernes* le brindará la ocasión de hacer efectiva esa dedicatoria: «A una innominada», a aquella «cuyo nombre habrá de mencionarse una vez, está consagrada mediante este pequeño escrito toda la obra, tal como lo estaba desde el comienzo».[22]

En octubre de 1841, poco después de la ruptura con Regine Olsen, el flamante graduado viaja a Berlín, donde permanece hasta marzo de 1842. Allí participa principalmente en los cursos de Friedrich Schelling (1775-1854) sobre «La filosofía de la revelación» y en los del teólogo Philipp Konrad Marheineke (1780-1846) sobre «Historia del dogma cristiano» en la Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität. Se interesa también por las clases de Henrich Steffens (1773-1845) sobre antropología, que lo decepcionan rápidamente, y por las de Karl Werder (1806-1893) sobre «Lógica y metafísica». Las notas de Kierkegaard dejan entrever su inicial entusiasmo, o al menos las grandes expectativas con las que había llegado a Berlín. Se trataba ante todo de escuchar a Schelling, a quien el rey Federico Guillermo IV había invitado a hacerse cargo de la cátedra de filosofía con el propósito de contrarrestar el peligroso avance del hegelianismo. Al poco tiempo Kierkegaard descubre, sin embargo, que la realidad prometida por la nueva filosofía de Schelling era todavía demasiado abstracta para él. Más tarde lamentará no haber utilizado parte de su estancia en Berlín para asistir a las clases de Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872), cuyos tratados de lógica sólo conocerá a su regreso a Copenhague.

No obstante, la importancia que este viaje a la capital prusiana tuvo en la carrera de Kierkegaard debe valorarse más bien en función de su propia producción literaria. En una carta enviada desde Berlín a su amigo Emil Boesen, le confía estar trabajando activamente en la redacción de un tratado. Resultado de ese trabajo, que sin duda había comenzado con anterioridad, es la primera de sus grandes obras firmadas con seudónimo: *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida.*[23] En Copenhague completa los dos volúmenes de esta obra, uno dedicado a la visión estética y otro a la ética de la existencia. Kierkegaard utiliza el nombre de Víctor Eremita para designar al supuesto editor de los volúmenes, en tanto que

---

[22] SKS, vol. 12, pág. 279.
[23] SKS, vols. 2 y 3.

cada uno de éstos es atribuido a otros autores: A es el autor de la serie de ensayos que constituyen la primera parte, y B, el de las cartas que conforman la segunda. Las cartas de B contienen, a su vez, el nombre de un autor, Wilhelm, y están dirigidas a A. Los dos volúmenes se publican simultáneamente en febrero de 1843.

La doble escritura de la fe

No menos significativo es el hecho de que, apenas tres meses después de la publicación de *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard edite un par de textos de carácter religioso, firmados esta vez con su propio nombre. Los *Dos discursos edificantes* de 1843[24] llevan una dedicatoria que explica la importancia que su autor les asigna: «A mi padre, Michael Pedersen Kierkegaard, otrora comerciante de telas en esta ciudad». La diferencia de tono entre *O lo uno o lo otro* y estos discursos es sorprendente. Los textos «edificantes» tienen, en realidad, la forma de expresión correspondiente a la lectura litúrgica. En sus *Diarios*, Kierkegaard se refiere a ellos en una primera oportunidad como «sermones», pero él mismo se encarga de señalar, en un breve prólogo a la edición definitiva, que, no contando él con la autoridad para predicar conferida por la Iglesia, no son sermones sino meros discursos, y que están dirigidos específicamente a un solo individuo, «a ese individuo que con alegría y gratitud llamo *mi* lector». Pese a la aclaración, no es difícil reconocer en esos discursos, ni en algunos de los otros que publicaría en lo sucesivo, el tono y el contenido de los sermones de Mynster. Suele decirse que Kierkegaard había escuchado personalmente casi todos los sermones pronunciados por el obispo, y no cabe duda de que había dedicado gran parte de su tiempo a la lectura de sus *Homilías para todos los domingos y días festivos del año*, publicadas en 1823.

La redacción de *O lo uno o lo otro* no fue simultánea a la de los primeros *Discursos edificantes*. La plegaria con la que comienza el primer discurso remite a la época en la que Kierkegaard asistía al seminario pastoral, antes de la presentación de su tesis en 1841, si bien él mismo recuerda, en una anotación tardía, haber trabajado a la vez en la corrección de las pruebas de *O lo uno o lo otro* y en

[24] SKS, vol. 5, págs. 7-56.

la redacción de los discursos, seguramente a comienzos de 1843. Durante este período, sólo un escrito, *Johannes Climacus, o De omnibus dubitandum est*,[25] iniciado en 1842, queda inconcluso, tal vez debido a la dificultad de conciliar la forma narrativa con su contenido filosófico. Ese curioso escrito se inicia, de hecho, con el relato de algunos episodios de la vida de Johannes Climacus, un joven estudiante de Salamanca; continúa con una serie de disquisiciones acerca de la importancia de la duda en el pensamiento moderno, y acaba súbitamente con la exposición de una rudimentaria teoría filosófica mediante la cual se pretende explicar nada menos que el problema de la relación entre la «realidad» y la «idealidad», así como el encuentro de ambas en la «conciencia». El hecho de que, más tarde, Kierkegaard utilice como seudónimo el nombre del personaje de este relato —cosa que hará en dos oportunidades— parece indicar que esos mismos problemas siguieron preocupándolo durante algún tiempo.

Vale la pena recordar que el joven Kierkegaard había recurrido ya a ese mismo nombre —el del monje medieval Juan Clímaco, autor del escrito *La escala al Paraíso*— como un epíteto aplicado a Hegel. Éste, escribe Kierkegaard en su *Diario*, «es un Johannes Climacus que no irrumpe en los cielos a la manera de los gigantes, colocando una montaña sobre la otra, sino que accede a ellos valiéndose de sus silogismos».[26]

Entre las categorías filosóficas del desventurado Johannes Climacus estaba, curiosamente, la de la repetición. En 1843, acaso durante el breve viaje a Berlín que efectúa en mayo, Kierkegaard decide que ése sería el tema de su próximo escrito. Su intención inicial había sido la de emprender un viaje más prolongado, pero retorna a Copenhague al cabo de tres semanas. Necesitaba, al parecer, su biblioteca. *La repetición*[27] y *Temor y temblor*[28] se publican con diferentes seudónimos el 16 de octubre de 1843. También en esos escritos se alude al pensamiento de Hegel y a los grandes problemas de la filosofía, sin por ello renunciar, no obstante, a la ficción literaria ni a la discusión de cuestiones teológicas. Tampoco el hecho de publicarlos con seudónimo le impide recurrir a un

---

[25] *Pap.* IV B 1, págs. 101-150.
[26] SKS, vol. 17, pág. 276.
[27] SKS, vol. 4, págs. 5-96.
[28] *Ibid.*, págs. 97-210.

lenguaje plagado de alusiones autobiográficas entre las que destacan, desde luego, la dolorosa experiencia del amor desdichado y la velada esperanza de recuperar lo perdido. El mismo día del mes de octubre, pese a que la impresión ya estaba lista una semana antes, ve la luz una nueva serie de escritos religiosos firmados con su nombre, *Tres discursos edificantes*,[29] precedidos de una idéntica dedicatoria a la memoria de su padre y de un prólogo en el que se repiten las aclaraciones concernientes a la naturaleza de los textos —discursos y no sermones, edificantes y no de edificación— así como al destinatario: «ese individuo». Los mismos pasos siguen los *Cuatro discursos edificantes*,[30] publicados en noviembre.

A finales de febrero y comienzos de junio de 1844, aparecen otras series de *Dos* y *Tres discursos edificantes*.[31] La publicación casi simultánea de las *Migajas filosóficas*[32] y de *El concepto de la angustia*,[33] el 13 y el 17 de junio, es seguida por la aparición, en agosto, de una última serie de *Cuatro discursos edificantes*. Como consecuencia del carácter paralelo del trabajo de elaboración, las obras publicadas con seudónimo y los discursos edificantes presentan resonancias sumamente visibles. En *La repetición*, por ejemplo, la evolución religiosa de uno de los personajes se relaciona con la lectura del libro de Job, el mismo que se lee en los *Cuatro discursos edificantes* de 1843. Algunos de los conceptos utilizados en las *Migajas filosóficas* y en *El concepto de la angustia* reaparecen en los discursos de 1844. Las dos líneas se reconocen también en las obras de 1845: *Tres discursos para circunstancias supuestas*[34] y *Etapas en el camino de la vida*,[35] esta última publicada bajo el nombre de un «editor», Hilario el Encuadernador.

Años más tarde, Kierkegaard se referirá a la relación entre los dos grupos de escritos como la expresión de una estrategia adoptada de manera consciente. Desde el punto de vista autobiográfico, las obras firmadas con seudónimo habrían sido, en general, el medio al que el autor recurría para ocultarse tras la máscara poética de una existencia meramente posible, mientras que los discur-

[29] SKS, vol. 5, págs. 57-106.
[30] *Ibid.*, págs. 107-174.
[31] *Ibid.*, págs. 177-282.
[32] SKS, vol. 4, págs. 211-306.
[33] *Ibid.*, págs. 307-461.
[34] SKS, vol. 5, págs. 383-469.
[35] SKS, vol. 6.

sos edificantes señalaban algo así como la vigilancia de lo religioso y, en este sentido, la anticipación de una vocación que no se correspondía, en realidad, con el trabajo de escritor.

> En cierto sentido, no era en absoluto mi propósito llegar a ser un autor religioso. Mi propósito era agotar lo poético tan pronto como fuese posible y entonces retirarme a una parroquia de pueblo. Ése era el punto de estima según el cual navegaba. Me sentía extraño a toda la producción poética, pero no podía hacer otra cosa. Como he dicho, mi propósito originario no era llegar a ser un autor religioso. Aquello que en mi mente era la expresión más enérgica del hecho de ser un hombre religioso, y de que los seudónimos me eran extraños, era la transición repentina: irme inmediatamente al campo en busca de un curato de pueblo. Mi urgencia de productividad, sin embargo, era tan grande que no pude hacer otra cosa; dejé que aparecieran los *Dos discursos edificantes* y llegué a un entendimiento con la Providencia. Se acordó una vez más un tiempo para la producción poética, pero siempre bajo la vigilancia de lo religioso que observaba como diciendo: «¡A ver cuándo terminas con esto!». Y entendí para mí mismo que daría satisfacción a lo religioso convirtiéndome en un autor religioso.[36]

Queda por comprender, sin embargo, el movimiento que, a partir de 1846, hace que la mera incursión en el género de los sermones religiosos deba ser acompañada por la decidida discusión del sentido de la verdad cristiana.

Dedicada fundamentalmente a la escritura tras la obtención de su título universitario, la vida de Søren Kierkegaard transcurre a la vez en estrecho contacto con la vida de la ciudad de Copenhague. Aparte de sus caminatas solitarias, Kierkegaard visita regularme a algunos representantes del mundo editorial y es un asiduo espectador de las piezas puestas en la escena del Teatro Real. Tras haber ocupado diversas viviendas desde sus tiempos de estudiante, retorna a la casa paterna en la Plaza Nueva, que su hermano Peter Christian acaba de abandonar para hacerse cargo de una parroquia. Allí vive Søren Kierkegaard entre 1844 y 1848, la época en la que el escritor, de un modo seguramente imprevisto, se ve obligado a redefinir su relación con la comunidad. *El corsario*, un semanario satírico dirigido por Meïr Aaron Goldschmidt (1819-

[36] SV, vol. 13, pág. 570 y sigs.

1887), se convertiría en el centro de un escándalo surgido de la polémica entre Søren Kierkegaard y el crítico Peder Ludvig Møller (1814-1865), que se había permitido publicar una reseña de las *Etapas en el camino de la vida* en su anuario de estética *Gea*. A dicha reseña responde Kierkegaard —de nuevo bajo uno de los seudónimos de las *Etapas*, Frater Taciturnus— en el artículo «La actividad de un esteta ambulante, y cómo vino éste a pagar el pato de la boda».[37] El artículo aparece publicado en el periódico *La patria*, y la crítica más contundente de Kierkegaard consiste en vincular al autor de la reseña nada menos que con *El corsario*. Møller, que aspiraba en ese momento a la cátedra universitaria de estética dejada por Adam Oelenschläger (1779-1850), ve seriamente comprometido su futuro académico. Pero Kierkegaard se expone de este modo no tanto a un nuevo ataque de Møller como a la severa pluma de Goldschmidt, pese a que éste, en números anteriores de su semanario, se había referido en términos elogiosos al autor seudónimo de *O lo uno o lo otro* (Víctor Eremita). Las últimas líneas de la primera respuesta de Kierkegaard son, de hecho, algo más que una declaración de guerra:

> Tan sólo espero aparecer pronto yo mismo en *El corsario*. Es realmente gravoso para un pobre escritor que se lo escoja (suponiendo que los seudónimos seamos uno solo) como el único en la literatura danesa que no es vituperado allí. Si mal no recuerdo, mi superior, Hilario el Encuadernador, ha sido adulado en *El corsario*; Víctor Eremita ha experimentado incluso el oprobio de ser inmortalizado... ¡en *El corsario*! Y, sin embargo, yo ya he estado allí, pues *ubi spiritus, ibi ecclesia* [donde está el Espíritu, está la Iglesia]: *ubi* P. L. Møller, *ibi El corsario*.[38]

El círculo se cierra cuando Goldschmidt comienza a publicar, a comienzos de 1846, caricaturas que representan la desgarbada figura de Kierkegaard, su joroba y la visible diferencia en la longitud de sus piernas. Recordadas por el vasto público de *El corsario*, esas imágenes lo convierten en objeto de las más violentas burlas callejeras. El semanario deja de aparecer en octubre de 1846, poco tiempo después de la publicación de la última nota concerniente a

[37] SV, vol. 13, págs. 422-431.
[38] *Ibid.*, pág. 431.

Kierkegaard. Éste, por su parte, se siente confirmado en su papel de mártir y en sus ideas acerca de la contradicción entre «el individuo» y «la masa».

En el momento en que se inicia el escándalo de *El corsario*, Kierkegaard había acabado ya la redacción de una de sus obras más extensas, la *Apostilla conclusiva y acientífica a las Migajas filosóficas*.[39] Publicada en 1846 con el mismo seudónimo utilizado para las *Migajas* (Johannes Climacus), la *Apostilla* contiene al menos dos pasajes que merecen la atención del lector interesado en la biografía de Kierkegaard. En el primero, un apéndice ubicado a mitad del volumen y titulado «Vistazo sobre una coincidente tendencia en la literatura danesa», Climacus apela a las obras de los seudónimos anteriores así como a «los *Discursos edificantes* del magíster Kierkegaard» para demostrar que todos estos proponen una tesis similar a la suya. El segundo, al final del volumen, lleva por título «Una primera y última explicación». En este último pasaje, firmado con su nombre, reconoce formalmente ser, «tal como se dice, el autor» de las ocho obras que van desde *O lo uno o lo otro* hasta la *Apostilla* y de algunos artículos, entre ellos los relativos al asunto de *El corsario*. La decisión de reconocer la autoría de sus escritos no guarda ninguna relación con su polémica con la prensa. Precedida en la *Apostilla* por un apéndice destinado al «Entendimiento con el lector» y ensayada de diversos modos en sus *Diarios*, la «Explicación» tomaba más bien la forma de una suerte de despedida. No obstante, la publicación a finales de marzo de 1846 de *Una reseña literaria*[40] muestra que Kierkegaard tiene todavía mucho que decir a sus contemporáneos. A mediados de ese mismo año lo encontramos trabajando en el análisis del caso de Adolph Peter Adler (1812-1869), un teólogo y párroco de la isla de Bornholm, excluido de la Iglesia danesa tras afirmar que había recibido una revelación directa de Dios. El *Libro sobre Adler*[41] no se publicará hasta medio siglo después de la muerte de Kierkegaard.

[39] SKS, vol. 7.
[40] SKS, vol. 8, págs. 5-106.
[41] *Pap.* VII.2 B 235, págs. 5-230.

Más allá de la «Apostilla conclusiva»

El verdadero comienzo de una nueva etapa en su carrera está marcado, sin embargo, por el retorno a la escritura de inspiración religiosa practicada ya en sus inicios. Los *Discursos edificantes de diversa índole*[42] son enviados a la imprenta en enero de 1847, pero el prólogo al primero de ellos está fechado originalmente ocho meses antes, el día en que Kierkegaard cumple treinta y tres años. Entre agosto y septiembre de 1847, otras dos series de textos religiosos, llamados esta vez «meditaciones cristianas en forma de discursos», se publican con el título de *Las obras del amor*.[43] Producto de una reflexión suscitada acaso por la redacción de esos textos, hallamos también entre los papeles de la época el esbozo de unas lecciones sobre «La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa».[44]

Entre los motivos que explican el cambio de orientación acaecido en este período debe considerarse, al parecer, el simple hecho de que Kierkegaard ha envejecido más allá de sus propios planes:

Me resulta completamente inconcebible; estaba tan seguro de que moriría antes de este cumpleaños, o en él, que realmente me veo tentado a suponer que el día de mi nacimiento está mal puesto y que, de todos modos, me muero a los treinta y cuatro».[45]

Convencido de que no ha muerto, vende la casa de la Plaza Nueva a fin de obtener nuevos medios de subsistencia. Piensa una vez más en efectuar un largo viaje al extranjero y solicitar un puesto de párroco a su regreso, pero en 1848 acaba instalándose en otro apartamento del centro de Copenhague, en Rosenborggade. Reside allí en el momento en el que los lectores daneses tienen la ocasión de acceder a una de sus últimas incursiones en el tratamiento de una materia estética, los cuatro artículos titulados «La crisis y una crisis en la vida de una actriz»,[46] firmados con el seudónimo Inter et Inter. El texto estaba listo, pero Kierkegaard demora su publicación, acaso pensando ya lo que afirmará poco después en

---

[42] SKS, vol. 8, págs. 105-431.
[43] SKS, vol. 9.
[44] *Pap.* VIII.2 B 80-89, págs. 143-190.
[45] SKS, vol. 20, pág. 122.
[46] SV, vol. 10, págs. 319-344.

un escrito autobiográfico: que toda su producción literaria habría de desarrollarse ahora en el plano religioso. Los *Discursos cristianos* habían visto la luz en marzo de ese año.

Entre las obras publicadas en 1849, la serie *Los lirios del campo y las aves del cielo*[47] lleva el subtítulo de «discursos piadosos», mientras que los dos pequeños tratados «¿Le está permitido a un hombre dejarse matar por la verdad?» y «Sobre la diferencia entre un genio y un apóstol» reciben la calificación de ético-religiosos.[48] En estos últimos, sin embargo, Kierkegaard ha vuelto a utilizar un seudónimo (H. H.), y lo mismo hará al publicar *La enfermedad mortal*[49] en julio de ese año. El nuevo seudónimo (Anti-Climacus) viene a indicar su antitética relación con la posición del «autor» de la *Apostilla conclusiva y acientífica a las Migajas filosóficas* (Climacus), posición superada tres años antes. En su «Entendimiento con el lector», al final de la *Apostilla*, Climacus había afirmado que él mismo, interesado como estaba en la tarea de «devenir cristiano», no se consideraba cristiano.[50] Anti-Climacus, en cambio, da por supuesta la aceptación del dogma cristiano, y en ello piensa Kierkegaard cuando nos dice que «el significado más profundo del nuevo seudónimo» consiste en que éste está «por encima» de él mismo. La irrupción del seudónimo Anti-Climacus no desdice, desde luego, el sentido de ambigüedad que Kierkegaard desea imprimir a sus escritos:

> Así como Johannes Climacus mantuvo dialécticamente el asunto en el límite, de modo que nadie pudo ver si se trataba de un ataque a la cristiandad o de una defensa, sino que dependía de cómo se situara el lector [...], así también Anti-Climacus ha llevado el asunto hasta el límite en que nadie puede ver de manera inmediata si se trata de [...] un ataque al orden establecido o simplemente de una defensa.[51]

La enfermedad mortal se aleja, por lo demás, del estilo de los discursos que Kierkegaard ha venido ensayando en sus diversas modalidades (edificantes, cristianos y piadosos) desde el día en

---

47 SKS, vol. 11, págs. 5-48.
48 *Ibid.*, págs. 49-111.
49 *Ibid.*, págs. 113-242.
50 SKS, vol. 7, pág. 560.
51 SKS, vol. 24, pág. 69.

que decidió escribir «sermones» que no debían leerse como tales. El tratado firmado por Anti-Climacus se concentra de manera excepcionalmente temática en el dogma del pecado. *La ejercitación del cristianismo*,[52] firmada también por Anti-Climacus y publicada en 1850, combina el análisis conceptual con un tipo particular de exposición destinada «al despertamiento y a la interiorización». Pero no por ello abandona Kierkegaard el género de los discursos. En 1849 aparecen «El sumo sacerdote», «El recaudador de impuestos» y «La pecadora», los *Tres discursos para la comunión de los viernes*[53] que Kierkegaard firma con su propio nombre y dedica, como antaño, a «ese individuo». *Un discurso edificante* y *Dos discursos para la comunión de los viernes* siguen el mismo camino.

La publicación de estos dos últimos discursos, a fines del invierno de 1851, coincide con la del opúsculo en el que Kierkegaard intenta explicar el sentido total de su producción literaria: *Sobre mi obra de escritor*.[54] Tres años antes había comenzado a redactar un texto más extenso aunque muy similar, *El punto de vista sobre mi actividad de escritor*,[55] que se publicaría después de su muerte. El prólogo de una carilla de extensión que escribe para los *Dos discursos* de 1851 expresa ya la voluntad de hallar «al pie del altar» lo que él define como un «decisivo punto de reposo».[56] La ambigüedad de esta expresión nos hace pensar en la fatiga de un autor que, de todas maneras, siente la necesidad de tomar una posición firme en su existencia religiosa. Pero esa posición no consiste en una actitud meramente reflexiva. Entre 1852 y 1854, el señalamiento del modelo bíblico y la indagación de la esencia originaria del dogma cristiano indican la expectativa de provocar una reacción en los hombres de la época. Entre ellos está, ante todo, el obispo Jakob Peter Mynster. El hecho de que esa reacción no se produzca explica en parte el recrudecimiento del tono polémico utilizado por Kierkegaard en su crítica de la cristiandad en textos tales como *Para un examen de conciencia recomendado a los contemporáneos*.[57] La oposición al orden establecido no podía pasar

[52] SKS, vol. 12, págs. 7-253.
[53] SKS, vol. 11, págs. 243-280.
[54] SV, vol. 13, págs. 487-501.
[55] *Ibid.*, págs. 511-612.
[56] SKS, vol. 12, pág. 281.
[57] SV, vol. 12, págs. 291-370.

ya por la mediación de un gesto irónico o humorístico. Era preciso volver a erigir la cruz de la paradoja, cargar con la contradicción entre el siglo y la eternidad del mensaje cristiano. Su respeto por la figura de Mynster hace, sin embargo, que el ataque frontal a la Iglesia se postergue. Ya en 1852 había completado Kierkegaard su opúsculo *Juzgad vosotros mismos*,[58] en el que insiste sobre la necesidad de «volverse sobrio», de «retornar a sí mismo en el conocimiento de sí como *nada* ante Dios» y de seguir el ejemplo de Cristo. El libro sólo llegó a conocerse de manera postuma. En un breve epílogo escrito en marzo de 1855, confiesa:

> Este libro es de la época en la que el viejo obispo todavía vivía. Por eso fue mantenido a distancia, porque yo, en aquella oportunidad, entendía así mi relación con el orden establecido, y porque, por consideración hacia el viejo obispo, prefería entender mi relación de ese modo. Ahora hablo de manera mucho más decidida, sin reservas, verdaderamente, sin que ello equivalga a decir que mi modo de expresión anterior no haya sido verdadero.[59]

De hecho, la muerte de Mynster en 1854 abre el capítulo final de la producción literaria de Kierkegaard, volcada ahora por entero en el ataque al «orden establecido» y la defensa de aquello que a sus ojos es «lo más decisivo» del cristianismo. El profesor Hans Lassen Martensen, que habría de suceder a Mynster en el obispado, poco antes del entierro pronuncia un sermón en el que alaba la figura del difunto, relacionando la tarea llevada a cabo por éste con «la teoría de los testigos de la verdad que, como una larga cadena sagrada, se extiende a través de los siglos desde la época de los apóstoles hasta nuestros días». En diciembre del mismo año, Kierkegaard publica en *La patria* un artículo en el que impugna las palabras del nuevo obispo, señalando que Mynster había sido, en realidad, alguien «débil» y «lujurioso», mientras que un auténtico «testigo de la verdad es un hombre cuya vida, desde el comienzo hasta el final, es ajena a todo lo que sea placer», «un hombre que da testimonio de la verdad en la pobreza, en la humildad y en la degradación».[60]

---

[58] *Ibid.*, págs. 371-481.
[59] *Ibid.*, pág. 481.
[60] SV, vol. 14, pág. 7 y sigs.

La respuesta de Martensen aparece diez días después en el periódico *Berlingske Tidende*. Allí define el obispo la religiosidad defendida por Kierkegaard, no sólo en su reciente artículo sino en toda su obra, como un cristianismo que «no es el cristianismo de sociedad alguna, sino una mera y simple religión privada, un cristianismo del que están excluidos la Iglesia cristiana y las obras del Espíritu Santo en la Iglesia».[61] Llevada la polémica a ese punto, las diatribas de Kierkegaard no se dirigirán ya a la discusión de una afirmación en particular, sino a la institución eclesiástica como tal. Tras una larga serie de artículos a los que se da acogida en el periódico *La patria* y un panfleto *(Esto debe decirse, pues dicho sea)*,[62] publicado por su propia cuenta, Kierkegaard comienza a editar una revista, *El instante*,[63] cuyo primer número aparece en mayo de 1855. Entretanto publica otro panfleto, *Cómo juzga Cristo al cristianismo oficial*,[64] y el texto, dedicado a la memoria de su padre, de un discurso que Kierkegaard había pronunciado cuatro años antes en la iglesia de la Ciudadela, *La inmutabilidad de Dios*.[65]

Las líneas escritas por Kierkegaard el 24 de septiembre de 1855 expresan la amargura con la que habría de afrontar sus últimos días:

> La determinación de esta vida consiste en que uno sea llevado al grado más alto de aversión hacia la vida. Aquel que, llevado a ese punto, puede afirmar, o aquel a quien Dios ayuda a poder afirmar que es Dios quien, por amor, lo ha llevado a ese punto: ése toma sobre sí, en sentido cristiano, la prueba de la vida, ése ha madurado para la eternidad. Por una transgresión he llegado a existir, he llegado a existir contra la voluntad de Dios. La culpa, que en algún sentido, sin embargo, no es mía, si bien me convierte en un transgresor a los ojos de Dios, es ésta: dar vida. El castigo corresponde a la culpa: ser privado de todo deseo de vivir, ser llevado al grado más alto de aversión hacia la vida. [...] Sólo los hombres que, llevados a ese punto de aversión hacia la vida, pueden, asistidos por la Gracia, afirmar que Dios lo hace por amor, sin que en su alma, ni en el más íntimo rincón, se esconda alguna duda respecto de que Dios es amor: sólo

[61] *Ibid.*, pág. 13.
[62] *Ibid.*, págs. 83-92.
[63] *Ibid.*, págs. 101-138; 151-275 y 295-364.
[64] *Ibid.*, págs. 139-149.
[65] *Ibid.*, págs. 277-294.

ésos han madurado para la eternidad. A ellos los recibe también Dios en la eternidad. Pues ¿qué quiere Dios? Quiere almas que puedan alabarlo, adorarlo, loarlo y agradecerle: negocio de ángeles. Por eso está Dios rodeado de ángeles. Pues esas negras criaturas que se hallan por legiones en la cristiandad, que por diez táleros podrían aclamar y tocar trompetas para gloria y alabanza de Dios, esas criaturas no le agradan. No, le placen los ángeles. Y lo que le place aún más que la alabanza de los ángeles es que un hombre, que en el último impulso de su vida, cuando Dios se transforma en pura crueldad, y con la crueldad más cruelmente meditada lo hace todo para privarlo de todo deseo de vivir, aun así siga creyendo que Dios es amor, que Dios lo hace por amor. Ese hombre llega entonces a ser un ángel.[66]

El 2 de octubre, Kierkegaard se desvanece en la calle y es llevado al Frederiks Hospital, donde muere el 11 de noviembre, habiéndose negado a recibir la comunión. Su hermano Peter Christian pronuncia un sermón en la catedral, de donde parte el cortejo que lo lleva a la tumba familiar. Entre las múltiples notas necrológicas publicadas en los periódicos de Copenhague, una se referirá a él como «el más grande autor religioso de Dinamarca». Otra, más extensa, prevé que el filósofo llegará a ocupar un puesto destacado «en la historia de Dinamarca, en la de la literatura y en la de la Iglesia». Con el paso del tiempo, la importancia de ese puesto se vería sin duda reforzada por el recuerdo de la incomprensión de la que Kierkegaard fue víctima durante los últimos años de su vida. En uno de sus escritos autobiográficos, él mismo había encomendado irónicamente la tarea de su evocación, no ya a los grandes historiadores, sino a un «poeta» capaz de comprender el sentido religioso de sus obras.

No me queda nada por decir, sólo que otro hable, mi poeta, aquel que, cuando venga, me asignará un lugar entre los que han sufrido por una idea, y dirá: «El martirio que este autor sufrió puede ser brevemente descrito como sigue: sufrió por ser un genio en una ciudad de mercaderes. En lo que hace a las capacidades, a las diligencias, al altruismo, a la entrega, al carácter absoluto de las determinaciones del pensamiento, la escala que aplicó fue demasiado grande para el promedio de sus contemporáneos [...], hizo casi que pareciera que la

66 *Pap.* II.2 A 439.

ciudad de mercaderes y la mayoría de éstos no tenían el *absolutum dominium*, sino que había un Dios. [...] Su pureza de corazón fue querer una sola cosa; eso de lo que fue acusado por sus contemporáneos mientras vivía, el hecho de no querer rebajar el precio, el hecho de no darse por vencido, eso mismo es precisamente lo que la posteridad elogia en él: que no quiso rebajar el precio, que no se dio por vencido. Pero el grandioso emprendimiento no lo ofuscó; a la vez que, en su calidad de escritor, sostuvo dialécticamente la visión del todo, comprendió cristianamente que ese todo tenía para él el sentido de ser instruido en el cristianismo. La construcción dialéctica que llevó a cabo, cada una de cuyas partes es ya una obra, no pudo atribuírsela a ningún ser humano, y menos que a nadie pudo atribuírsela a sí mismo; si hubiera tenido que atribuirla a alguien, se la habría atribuido a la Providencia, a la cual, de hecho, fue atribuida día tras día y año tras año por este autor que, en sentido histórico, murió de una enfermedad mortal, pero que, en sentido poético, murió de añoranza por la eternidad, por no hacer otra cosa que dar ininterrumpidamente las gracias a Dios».[67]

PENSAMIENTO

La interioridad como secreto

La frase con la que se inicia el prólogo de *O lo uno o lo otro* puede ser leída como la primera caracterización del problema que Kierkegaard plantea a la filosofía.

> Es muy probable, mi querido lector, que más de una vez se te haya ocurrido dudar de la legitimidad de la famosa tesis filosófica que proclama que lo exterior es lo interior y que lo interior es lo exterior. Quizá tú mismo hayas guardado alguna vez con todo ahínco un determinado secreto, porque con la alegría o la pena que producía en tu alma resultaba algo tan querido como para no comunicárselo a nadie.[68]

La «famosa tesis» había sido formulada por Hegel en su tratado de *Lógica*, en un contexto en el que el filósofo alemán no habla de

[67] SV, vol. 13, pág. 580 y sigs.
[68] P, pág. 39.

los secretos de la existencia sino de los principios del conocimiento. El hecho de que Kierkegaard la mencione al comienzo de una obra como *O lo uno o lo otro* no hace sino testimoniar la importancia que el hegelianismo había cobrado en la cultura europea de la época.

Apelar al «secreto» de un lector es, desde luego, suponer la presencia de una magnitud desconocida que puede, en circunstancias diversas, asumir valores diferentes. En efecto, los secretos de la existencia pueden ser reinterpretados. Ése es, de alguna manera, el tema de casi todas las obras de Kierkegaard. El secreto, que no es otra cosa que el espacio «interior» en el que un sujeto puede estar a solas consigo mismo, cobra en algunos casos la forma de la desesperación. En otros, ese mismo espacio encierra nada menos que la posibilidad de la fe. En cualquiera de las dos situaciones, lo que está en juego no es ya el «saber» que el ser humano desarrolla respecto a los objetos que lo rodean, sino la «pasión» con que uno vive las posibilidades de la propia existencia. La crítica que Kierkegaard dirige a las filosofías que afirman la conciliación de «lo interior» y «lo exterior» es, en realidad, una crítica a la filosofía en general, entendida como investigación y fundamentación de las estructuras de un saber desprovisto de pasión. La alegría y la pena mencionadas en la segunda frase del prólogo de *O lo uno o lo otro* son tal vez las formas más rudimentarias de la pasión. Que haya o no un «saber» de aquello que nos alegra o nos duele no es seguramente un hecho sin importancia. Pero ese saber no es lo decisivo. Aun cuando la reflexión nos ayuda a conocer el objeto de la alegría, lo que verdaderamente nos importa es que ese acto reflexivo no nos aleje de la alegría misma.

Apoyado, por una parte, en la larga tradición del pensamiento humanista y, por otra, en la religiosidad judeocristiana, Kierkegaard cuenta con suficientes razones para pensar que las pasiones de la alegría y de la pena, así como la «interioridad» en la que las vivimos, no sólo atañen a la relación que el sujeto establece consigo mismo, sino también a la relación entre el alma humana y el absoluto. Las filosofías que eluden el estudio profundo de la alegría y de la pena puramente humanas eluden también, por lo mismo, la consideración de la beatitud —la alegría de la salvación— y del pecado —el dolor de la transgresión ante Dios, sea ésta la nuestra o la de nuestros semejantes—. Por eso el tema de la presunta «mediación» entre lo interior y lo exterior reaparece en

los escritos en los que Kierkegaard habla específicamente de la pasión religiosa: «La consigna y el pretexto de la mediación es que lo exterior es lo interior, y lo interior, lo exterior, con lo cual la relación absoluta del individuo con el absoluto es abolida».[69] «La fe, en cambio, es esta paradoja según la cual la interioridad es siempre superior a lo externo.»[70] Para Kierkegaard, la pasión absoluta de la fe surge precisamente en el momento en el que el sujeto es capaz de comprender su más íntimo secreto en el plano de su relación con el absoluto. Sólo en ese momento, la interioridad se eleva por encima de la inmediatez de su propio silencio.

A fin de acceder a una tal comprensión paradojal, sin embargo, es preciso que el sujeto comience por reconocer la contradicción entre el interior y el exterior. La pasión religiosa —la más compleja de las pasiones, la pasión «absoluta»— es precedida por una serie de afecciones del alma cuya forma común es la de la contradicción. La literatura de todas las épocas cuenta con nombres que la señalan: sentimiento trágico, tristeza, desdicha, melancolía, etcétera. La descripción preliminar de estas afecciones corre por cuenta de lo que Kierkegaard, siguiendo una vez más la denominación tradicional, llama «psicología». Así, el relato titulado *La repetición* es presentado como «Un ensayo de psicología experimental», mientras que el tratado sobre *El concepto de la angustia* lleva el subtítulo de «Una simple reflexión psicológica». Hacia el final de las *Etapas en el camino de la vida*, el autor caracteriza también su método de investigación como el de «un psicólogo experimental».[71] Más adelante, dejando de lado los experimentos literarios y concentrándose en el estudio de ciertos aspectos del dogma cristiano, *La enfermedad mortal* tendrá su punto de partida en «Una exposición cristiano-psicológica».[72] No sería erróneo interpretar *O lo uno o lo otro* como el primer gran ejemplo de una psicología en la que el mito, el aforismo, el teatro, la novela, el arte epistolar y el pensamiento filosófico son puestos al servicio de un señalamiento de los secretos de la subjetividad.

[69] SKS, vol. 7, pág. 492.
[70] TT, pág. 306.
[71] SKS, vol. 6, pág. 442; *cf.* pág. 369 y sigs.
[72] SKS, vol. 11, pág. 115.

La superación del temperamento melancólico

La utilización de diferentes seudónimos en el seno de una misma obra ha permitido a Kierkegaard prestar un carácter dramático a su sutil psicología del secreto. El autor de la segunda parte de *O lo uno o lo otro* envía una serie de cartas al autor de los ensayos que componen la primera parte, invitándolo a comprender su propia intimidad en un plano más elevado que aquel en el que se encuentra. Más allá de sus diferentes posiciones en la existencia, definidas como la posición estética y la posición ética, los dos seudónimos afrontan el problema de la interioridad desde el punto de vista de la pasión. Como Kierkegaard dirá más tarde: el mérito del libro consiste en «transformarlo todo en interioridad; la interioridad de la fantasía en la primera parte, para conjurar las posibilidades con una pasión potenciada [...]; *pathos* ético en la segunda parte, para comprender con la tranquila, incorruptible e infinita pasión de la resolución la modesta obra del eticista, edificada así de manera manifiesta ante Dios y los hombres».[73] En *O lo uno o lo otro*, la obra que el existente ético, partiendo de su interioridad, realiza públicamente «ante Dios y los hombres» es simbolizada por la institución del matrimonio. La «pasión potenciada» del existente estético, en cambio, oscila entre la desenvuelta alegría del momento de la seducción y la melancolía en la que el sujeto recae cada vez que vuelve a descubrir la soledad de su pasión. La música —principalmente, en uno de los ensayos de la primera parte, la de Mozart— expresa el aspecto positivo del apasionamiento. La melancolía, por el contrario, es el retorno al silencio de la existencia:

> Aparte de mis numerosas amistades aún tengo un confidente íntimo: mi melancolía. Constantemente me hace señas en medio de mis alegrías o de mis trabajos, y entonces me llama a un lado y la obedezco, aunque corporalmente continúe en mi sitio. Mi melancolía es la más fiel amante que he conocido. ¿Qué tiene, pues, de extraño que la corresponda con todo mi amor?[74]

[73] SKS, vol. 7, pág. 231.
[74] D, pág. 7.

El autor ético de la segunda parte de *O lo uno o lo otro* emprende, por la misma razón, una decidida crítica de la pasión melancólica, viendo en ella no sólo la afección de un sujeto particular, sino también «la enfermedad de la época». En ambos planos, la crítica consiste en interpretar la melancolía como una especie de resistencia a la transformación:

> ¿Qué es, entonces, la melancolía? Es la histeria del espíritu. En la vida de un hombre llega el momento en que la inmediatez, por así decirlo, ha madurado, y en el que el espíritu reclama una forma superior en la que habrá de captarse a sí mismo como espíritu. [...]; la personalidad quiere tomar conciencia de sí en su valor eterno. Si esto no sucede, el movimiento se interrumpe, se reprime, y entonces aparece la melancolía.[75]

En un sentido histórico, la melancolía es para Kierkegaard la pasión característica del romanticismo. Ya con anterioridad a la redacción de *O lo uno o lo otro*, su crítica del temperamento melancólico se apoya en los argumentos utilizados por Hegel en las *Lecciones de estética*, en los pasajes en los que el filósofo alemán describe el proyecto cultural ejemplificado por las obras literarias de Friedrich von Schlegel. En *Sobre el concepto de ironía*, Kierkegaard explica la «seriedad melancólica» de los personajes de Schlegel refiriéndola al hecho de que éste busca «superar toda eticidad, no sólo en el sentido del uso y las buenas costumbres, sino la eticidad que constituye la validez del espíritu, el señorío del espíritu sobre la carne».[76] Si bien el autor de la disertación sobre la ironía no utiliza allí el término «ética» *[Ethik]* sino el término «eticidad» *[Sædelighed]*, la melancolía se explica ya como el resultado de la vana tentativa de sustraerse a la institución cristiana del matrimonio:

> Hay una *perspectiva cristiana* acerca del matrimonio [...]. En esa perspectiva hay una seriedad demasiado elevada como para que los atareados trabajadores de la prosaica vida cotidiana puedan captarla, demasiado estricta como para dejar que los improvisadores del matrimonio se burlen de ella. Han pasado ya los tiempos en los que los hombres vivían tan felices e inocentes, sin inquietudes ni preocupa-

[75] EEE, pág. 174.
[76] CI, pág. 310.

> ciones, tiempos en los que todo era tan humano que hasta los dioses daban la nota descendiendo a veces de su celestial dignidad para robar el amor de mujeres terrenas [...]. En esto reside la dificultad, y éste es el punto de vista desde el que deben juzgarse los empeños de Schlegel y de todo el romanticismo, del joven y del viejo. Aquellos tiempos han pasado, y aun así la añoranza del romanticismo gravita hacia ellos [...]. Pues si fuese posible reconstruir un tiempo ya pasado, habría que reconstruirlo en toda su pureza, reconstruir el helenismo, por tanto, en toda su ingenuidad. [...] Con el espíritu, el cristianismo ha sembrado la discordia entre la carne y el espíritu, y es preciso que el espíritu niegue la carne, o bien que la carne niegue el espíritu. Esto último es lo que busca el romanticismo, y la diferencia con respecto al helenismo es que, en el goce de la carne, goza asimismo de la negación del espíritu. Con ello cree vivir de manera poética [...].[77]

Estas observaciones proveen la base sobre la que el autor de la primera parte de *O lo uno o lo otro* edificará su teoría acerca de la diferencia entre la época antigua y la época moderna, teoría en la que se anticipa la noción de melancolía desarrollada en la segunda parte: comparada con el helenismo, «nuestra época, ciertamente, posee una peculiaridad típica [...], a saber, la de ser más melancólica y, en consecuencia, más profundamente desesperada. Así, nuestra época es lo bastante melancólica como para no ignorar que existe una cosa que se llama responsabilidad y que ésta tiene su importancia».[78] En las cartas dirigidas al esteta, el eticista se vale de ese análisis para demostrar que «toda concepción estética de la vida es desesperación»,[79] pero al mismo tiempo insta al existente estético a hacerse cargo de esa pasión y de todas sus consecuencias, a «elegirla» como su propia posibilidad. La desesperación asociada a la existencia poética señala, de hecho, el punto en el que las perspectivas del esteta y del eticista pueden, de alguna manera, coincidir:

> Hay una idea que te pediré que retengas, una idea que demuestra el parentesco entre tu espíritu y el mío. Muchas veces dijiste que querrías ser cualquier cosa en el mundo menos poeta, puesto que, por regla, la existencia de poeta es la de un hombre sacrificado. Por lo que a mí

77 *Ibid.*, pág. 308.
78 RTAM, pág. 44.
79 EEE, pág. 178.

concierne, no negaré que hubo poetas que se habían ganado a sí mismos antes de comenzar a poetizar, o que se ganaron a sí mismos poetizando; pero también es cierto que, por otro lado, la existencia de poeta consiste, como tal, en la oscuridad que es consecuencia de una desesperación no consumada, de un alma que no cesa de oscilar en la desesperación y un espíritu que no puede acceder a su verdadera transfiguración. El ideal poético es siempre un ideal carente de verdad, pues el ideal de la realidad es siempre el verdadero. [...] Pero si no quieres ser poeta, entonces no te queda otro camino que el que te he señalado: ¡desespera! [...] Así que elige la desesperación, pues la desesperación misma es una elección, pues uno puede dudar sin elegirlo, pero no desesperar sin elegirlo. Y cuando desespera, a su vez, elige, ¿y qué elige? Se elige a sí mismo, no en su inmediatez, no como este individuo accidental, sino que se elige a sí mismo en su valor eterno.[80]

La *elección*, la más importante de las categorías éticas en *O lo uno o lo otro*, indica, por una parte, la reinterpretación de la melancolía como desesperación, y, por otra, el pasaje a la existencia ética. El existente ético es aquel que *ha desesperado* y que de esa manera no sólo «se ha elegido a sí mismo» una vez, sino que «persiste en esa elección, y en esa elección llega a hacerse *manifiesto*».[81]

He ahí, en pocas palabras, el proceso mediante el cual el secreto de la existencia se transforma en fundamento de una existencia manifiesta. El lazo que se establece entre la interioridad y la exterioridad no es, una vez más, el del saber, sino el de la decisión apasionada en el que el sujeto se elige a sí mismo «ante Dios y los hombres». A diferencia de aquel que sólo «se elige» de manera ilusoria al elegir su inmediatez, el individuo que se elige a sí mismo en la desesperación, elige la historicidad concreta en la que se relaciona con sus semejantes:

Este hombre descubre entonces que el «sí mismo» que ha elegido contiene una infinita multiplicidad, y ello porque tiene una historia, una historia en la que él reconoce la identidad consigo mismo. Esa historia es variada, pues en ella se relaciona con otros individuos de la misma especie, y aunque esa historia contiene algo doloroso, él es

[80] *Ibid.*, pág. 192.
[81] SKS, vol. 7, pág. 230.

> el que es sólo en virtud de esa historia. Por eso se necesita coraje para elegirse a sí mismo, pues cuando más parece aislarse, más penetra al mismo tiempo en la raíz a través de la cual se conecta con el todo. [...] No puede rechazar nada de ello, ni lo más doloroso, ni lo más gravoso, pero la expresión de esa lucha, de esa adquisición, es el arrepentimiento. Se arrepiente en dirección a su propio pasado, a su familia, a la especie, hasta que se encuentra él mismo en Dios. Sólo con esa condición puede elegirse a sí mismo, y ésa es la única condición a la que aspira, pues sólo así puede elegirse a sí mismo de manera absoluta.[82]

En estas últimas líneas, la elección de sí mismo toma de alguna manera la forma de una búsqueda del valor eterno del «yo», búsqueda guiada por el arrepentimiento respecto a todas las relaciones finitas. Dicho valor, sin embargo, sólo puede ser objeto de una elección absoluta:

> La elección de la desesperación es, por tanto, «yo mismo», pues si bien es cierto que, al desesperar, desespero de mí mismo tanto como de todo lo demás, el sí mismo del que desespero es algo finito, al igual que cualquier otra cosa finita, pero el «sí mismo» que elijo es el «sí mismo» absoluto, o mi sí mismo en su valor eterno. Si éste es el caso, verás nuevamente por qué he dicho y sigo diciendo que el «o... o...» que he planteado entre el vivir de manera estética y de manera ética no es un dilema total, ya que se trata en realidad de una sola elección. Mediante esa elección no elijo, en realidad, entre el bien y el mal, sino que elijo lo bueno, pero al elegir lo bueno elijo, *eo ipso*, la elección entre el bien y el mal. La elección originaria sigue estando presente en cada elección posterior.[83]

Puesto que la elección absoluta de la desesperación es «elección de la elección» entre el bien y el mal, el hecho de que la melancolía se transforme en desesperación implica también que ésta puede llegar a mostrarse como «pecado». De ahí la evocación de «aquella antigua doctrina de la Iglesia que incluía a la melancolía entre los pecados cardinales».[84] Kierkegaard piensa, sin duda, en

[82] EEE, pág. 196.
[83] *Ibid.*, pág. 198.
[84] *Ibid.*, pág. 172.

los escritos medievales que mencionan el carácter pecaminoso de la *acedia* o *tristitia*. Desde el punto de vista del espíritu libre y responsable, la persistencia en la melancolía adquiere el significado de la falta: «Un ser humano puede cargar con penas y preocupaciones, incluso [...] éstas pueden ser infinitas, tanto, que tal vez le acompañen durante toda su vida, y puede que ésta sea de todos modos bella y verdadera, pero el hombre sólo se vuelve melancólico por su propia falta».[85] Cabe observar que el «pecado» no es mencionado aquí como dogma religioso, sino como la dificultad ética que la libertad debe enfrentar. De cualquier modo, es cierto que las palabras del existente ético nos conducen de esta manera a una situación en la que será necesario apelar a otro tipo de discurso. «*O lo uno o lo otro* —dirá Kierkegaard años más tarde— termina precisamente en la verdad edificante.»[86] Esto resulta ya evidente, cuando menos, tras la lectura de la última sección del libro, la carta que lleva el título de «Ultimátum» y que reproduce el texto de un sermón religioso: «Lo que hay de edificante en el pensamiento de que, con respecto a Dios, siempre estamos en el error».[87]

Pero el paso a la forma «edificante» puede entenderse también en el sentido de una necesaria articulación entre el problema de la interioridad, tal como aparece planteado en *O lo uno o lo otro*, y el contenido de los *Discursos* que Kierkegaard comienza a publicar en forma paralela. También éstos van precedidos de un prólogo en el que se interpela al individuo en lo más íntimo de su ser. Así define Kierkegaard al *lector* de los *Discursos edificantes*:

> Es ese hombre de buena voluntad que lee en voz alta para sí mismo lo que yo escribo en silencio, que rompe con su voz el sortilegio de los signos escritos, que revela con la sonoridad de su voz lo que las letras mudas tenían casi en sus labios pero que sólo conseguían pronunciar con mucha dificultad, balbuceando y de manera entrecortada; que rescata con su temple los pensamientos aprisionados que buscan liberación.[88]

---

85 *Ibid.*
86 SKS, vol. 7, pág. 232.
87 SKS, vol. 3, pág. 326 y sigs.
88 SKS, vol. 5, pág. 63.

El «temple», el «estado de ánimo», no es otra cosa que la pasión de la interioridad en la que el pensamiento edificante intenta hallar resonancia.

No es casual que, ya al comienzo de su primera gran obra, Kierkegaard describa el estado de ánimo de un sujeto que oye y obedece a su melancolía como a su confidente.[89] La relación establecida en la confesión de un secreto no sólo determina la estructura de muchas de las obras literarias de Kierkegaard, sino que constituye la metáfora privilegiada de la que se vale para indicar el papel de la filosofía con relación a la existencia histórica. En su disertación académica *Sobre el concepto de ironía*, Kierkegaard llega al extremo de definir su propio método como una invitación a la confesión: «En suma, la filosofía se dirige a la historia como el confesor al penitente, y debe, lo mismo que el confesor, disponer de un oído receptivo y sensible a los secretos del penitente».[90] En *Temor y temblor*, el patetismo de la experiencia de Abraham se expresa de la manera más aguda en el momento en el que se señala que el patriarca no puede ser escuchado por nadie. A eso se refiere propiamente el autor cuando dice que Abraham «no puede hablar», que el secreto de haber escuchado la voz de Dios debe madurar en él y, en virtud del absurdo, transformarse en fe. En *La repetición*, el narrador es a la vez un confidente, el «callado confidente» de un joven que, en razón de un secreto inconfesable, decide romper su compromiso con una muchacha. También en este relato, al cabo de una complicada crisis existencial, el secreto del joven se transmuta en pasión religiosa, mientras que el narrador persiste en la posición estética, es decir «no desespera de nada», o en todo caso sólo «desespera respecto a la repetición»[91] que él mismo no es capaz de experimentar. La estructura de la confesión ofrece, en efecto, la ventaja de llevar la pasión de la interioridad hasta el punto crítico en que ésta advierte la necesidad de la relación con el absoluto.

89 D, pág. 7.
90 CI, pág. 82.
91 SKS, vol. 7, pág. 239.

La ética como estadio

La relación dinámica entre las comprensiones estética y ética de la vida justifica la aplicación de estos mismos términos en la caracterización de los diversos estadios, etapas o esferas en los que el sujeto intenta dar sentido a su existencia. La primera alusión a una serie de estadios diferentes y dialécticamente vinculados el uno al otro es la que tiene lugar en el ensayo consagrado al *Don Juan* de Wolfgang Amadeus Mozart. En la primera parte de *O lo uno o lo otro*, desde luego, y de manera particular en ese ensayo, el problema ético no aparece planteado de manera directa: definido como un seductor, Don Juan no cae en modo alguno bajo «categorías éticas». Los estadios inmediatos son allí las fases a través de las cuales se constituye la subjetividad en el plano estético, los grados de la relación amorosa: en un primer estadio, el acto del deseo y el objeto deseado no se diferencian; en el segundo, el objeto del deseo se determina de manera general; en el tercero, el individuo desea lo general en un objeto particular. El personaje del Don Juan en la ópera homónima representa el último de esos estadios, la cumbre del así llamado «erotismo musical». En los términos de la incipiente teoría de la existencia sugerida en *O lo uno o lo otro*, el personaje masculino del *Diario de un seductor* se ubica en un peldaño aún más elevado, puesto que el recurso al lenguaje y, por tanto, a la reflexión hace que su meditada estrategia de seducción se desenvuelva en el límite mismo entre la estética y la ética. La dialéctica de la relación amorosa parece alcanzar finalmente su plenitud en el momento descrito en la segunda parte de *O lo uno o lo otro*, cuando el personaje del esposo se dedica a exaltar no sólo la «validez estética del matrimonio» sino también la posibilidad de un «equilibrio entre lo estético y lo ético» en la institución conyugal.

La primera exposición de la teoría de los estadios en *O lo uno o lo otro* se apoya, en realidad, en investigaciones que Kierkegaard había iniciado algunos años antes. Los *Diarios* de 1837 no sólo contienen el esbozo de la aludida distinción basada en los tres personajes de las óperas de Mozart, sino que sugieren también la posibilidad de comparar los estadios de la existencia con los diferentes momentos de la dialéctica hegeliana: «El sistema —término que Kierkegaard utiliza regularmente para referirse a la filo-

sofía de Hegel— tiene sólo tres estadios: inmediatez, reflexión y unidad; la vida tiene cuatro».[92] Pese a su carácter fragmentario, la comparación parece implicar que el esquema lógico que sirve de base al sistema hegeliano corresponde a la concepción estética, mientras que la ética y el concepto de subjetividad que le es inherente requieren un nuevo fundamento.

Sólo a partir de las *Etapas en el camino de la vida*, sin embargo, puede comenzar a hablarse de una teoría de la subjetividad en la que la estética y la ética son presentadas como «esferas de existencia» *(Existents-Sphærer)*, junto con una tercera, la esfera religiosa. Interesa particularmente destacar aquí el criterio que orienta su distinción: «La esfera estética es la esfera de la inmediatez, la ética es de la exigencia (y esa exigencia es tan infinita, que el individuo es siempre llevado a la quiebra), la religiosa es la del cumplimiento [...]».[93] A decir verdad, la articulación entre los tres puntos de vista aparece ya esbozada en una nota a pie de página en la introducción a *El concepto de la angustia*. Es preciso, nos dice Kierkegaard, «que la deseada idealidad de la estética venga a encallar en la exigida idealidad de la ética para que con el choque de ambas salga a la luz la idealidad religiosa, que es cabalmente la idealidad de la realidad; una idealidad, consiguientemente, no menos deseable que la de la estética y no imposible como la de la ética».[94] En cualquier caso, queda claro que ambos textos aluden a la ética como una «exigencia», y que sólo la imposibilidad de darle cumplimiento abre, de manera paradójica, el camino hacia la fe. Entre el «deseo» estético y el «cumplimiento» religioso, entre la «primera inmediatez» del erotismo y la «inmediatez posterior» de la fe,[95] la ética es, sí, una «esfera de pasaje»,[96] pero el movimiento que la atraviesa no puede llevarse a cabo sino en función de la «quiebra» del individuo ético. Sólo en el espacio de esa segunda inmediatez puede hablarse

---

[92] SKS, vol. 17, pág. 119. *Cf. ibid.*, pág. 116 y sigs.; *Pap.* I A págs. 125, 139, 181, 239 y 269. Otro de los antecedentes del concepto de «esfera de la existencia» en las obras de Kierkegaard es la alusión a la «visión de la vida» *(Livsanskuelse)* que, de acuerdo a su concepción de la literatura, ha de ser representada por los personajes de las novelas. Tal es precisamente la característica que echa de menos en su lectura del relato de Hans Christian Andersen al que se refiere en el escrito *De los papeles de alguien que todavía vive.*

[93] SKS, vol. 6, pág. 439.

[94] CA, pág. 40 nota.

[95] *Cf.* TT, pág. 319.

[96] SKS, vol. 6, pág. 439.

de una «repetición» en sentido estricto. La reflexión sobre el amor humano ha de ceder su paso, en definitiva, a una reflexión sobre la fe, pasión humana fundada en la certeza del amor divino.

La concepción de la existencia religiosa como «cumplimiento» de las posibilidades ofrecidas al ser humano permite comprender en qué sentido la esfera ética es, para Kierkegaard, *la esfera de la exigencia*. Ahora bien, ésta puede ser vivida por el individuo de diversas maneras. La *forma inicial* de la exigencia ética es aquella en la que se plantea al sujeto la necesidad de «llegar a ser sí mismo». En términos históricos, el socratismo es la primera filosofía que la postula, al interpretar la antigua sentencia del oráculo délfico —«conócete a ti mismo»— como una invitación a desechar los objetos exteriores en tanto que valores relativos. De ahí el interés de Kierkegaard en la tesis filosófica según la cual Sócrates habría sido, de alguna manera, «el fundador de la moral».[97] La mayéutica socrática, el viejo método de la comadrona que, a través del diálogo, ayuda a otros a descubrir el bien, es sin duda el modelo de la ética contenida en la segunda parte de *O lo uno o lo otro*. Ya en esa obra, sin embargo, Kierkegaard añade a la ética socrática —ética del conocimiento de sí— el momento de la *decisión* del sujeto, el acto en el que éste «se elige a sí mismo» frente a un elenco infinito de posibilidades de existencia que, hasta ese momento, sólo le son propias en el orden de la imaginación, pero no en la realidad. La ética de *O lo uno o lo otro*, en efecto, sólo se define por oposición a la actitud del «esteta», la de aquel que se contenta con la posesión imaginaria de sus posibilidades y con el atesoramiento de éstas en una interioridad que es también imaginaria. El sujeto ético, como hemos visto, es el que ha sometido la infinitud de sus posibilidades al duro examen de la desesperación, y que de ese modo ha logrado romper la ilusión de la interioridad secreta al tomar una decisión manifiesta, visible y significativa para otros. Fundada en la decisión y nutrida por la fuerza de su continuidad, la institución del matrimonio sirve de escenario a la existencia de aquel que, habiendo escogido una vida junto a la amada, se ha elegido a sí mismo.

Una *segunda forma* de la exigencia ética es la que aparece encarnada en la ley, el conjunto de normas generales que regulan la manifestación de la subjetividad en el plano de la acción. En este caso, la relación ética no es sólo la que se establece entre dos indi-

---

97 CI, pág. 258 y sigs.

viduos, sino también aquella en virtud de la cual el individuo singular, mediante sus actos, llega a ser parte de una comunidad. Tan pronto como la exigencia ética toma esta forma, sin embargo, se plantea una contradicción entre la individualidad del sujeto y la universalidad de la norma. Kierkegaard examina primeramente esta contradicción en el contexto griego, en el que se expresa como sentimiento trágico. Desde el punto de vista de la filosofía de la existencia, la tragedia griega surge precisamente de la experiencia de una contradicción que, encarnada en un sujeto determinado, trasciende la esfera de la acción individual. Puesto que una fuerza superior y desconocida —el destino— predetermina el valor de su obrar, la «acción» del héroe trágico es en realidad «algo intermedio entre el actuar y el padecer», y por eso su culpa no es una culpa absoluta en sentido ético, sino que puede expresarse todavía en términos estéticos. Esta última observación es de suma importancia para Kierkegaard, puesto que implica que el individuo descubre el sentido definitivo de sus actos en la representación exterior, en el momento preciso en el que la comunidad lo reconoce como sujeto ético y en el que él mismo, frente a la comunidad, reconoce su falta con relación a la norma general. Otro es el caso de la literatura trágica moderna: en ésta, el sufrimiento del héroe no se concentra en el instante del reconocimiento, sino que el duelo por la propia falta lo acompaña a lo largo de un proceso desplegado *en el tiempo*. Por la misma razón, el sufrimiento del héroe moderno es solitario e intransferible, en la medida en que la exigencia ética es vivida también en la soledad de la reflexión.

La ética como problema

La concepción de la exigencia ética como generalidad llega a un punto absolutamente crítico, sin embargo, cuando la contradicción entre el individuo y la ley es analizada a la luz del relato bíblico referido a Abraham. Kierkegaard plantea este problema en las páginas de *Temor y temblor*:

> La ética es en cuanto tal lo general, y esto a su vez, en cuanto general, es lo que puede hacerse valer para todos y cada uno de los hombres [...]. El individuo que reivindica su carácter individual frente a lo

general peca [...]. Siempre que el individuo, una vez que ha estado dentro de lo general, se siente impulsado a reivindicar su carácter individual, no puede menos que experimentar una crisis interior [*Anfægtelse*].[98]

Habiendo recibido de Dios el mandato de sacrificar a su hijo Isaac, el individuo Abraham entra en conflicto con la universalidad de la norma ética que le prohíbe hacerlo y que, además, le exige manifestar públicamente sus razones. La pregunta que de inmediato se plantea es la que concierne al alcance de la exigencia ética cuando la finalidad (o, dicho en griego, el *télos*) de la acción no es una finalidad ética, sino que sólo se define como finalidad en la relación del individuo con el absoluto: «¿Se da una suspensión teleológica de la ética?».[99] La importancia de la experiencia de Abraham consiste, sin duda, en el hecho de que su *Anfægtelse*, la «crisis» espiritual en la que ese conflicto lo sitúa, no tiene en modo alguno el carácter de una contradicción trágica: el sentido último de su acto no puede ser abiertamente referido al destino, pero su ocultamiento tampoco es objeto de una justificación estética. Sólo con esa doble condición cabe afirmar, como lo hará Kierkegaard en *El concepto de la angustia*, que la «deseada idealidad estética encalla en la exigida idealidad ética», y que del choque entre ambas surge la «idealidad religiosa» de la fe.[100]

Al concebir de este modo las relaciones entre la estética, la ética y la fe, el autor de *El concepto de la angustia* se refería especialmente a los problemas suscitados por la lectura del relato bíblico en *Temor y temblor*.[101] Ambos escritos responden, en efecto, a una misma preocupación. Aquello que suele omitirse en las homilías en las que se habla de Abraham, de su fe y de la grandiosidad

[98] TT, pág. 287. La dificultad inherente a toda tentativa de traducción del sustantivo *Anfægtelse* ha llevado a otros traductores castellanos a mantener el vocablo danés. Así lo hace Vicente Simón Merchán en su edición de *Temor y temblor*, Madrid, Editora Nacional, 1975, pág. 157, *cf.* pág. 121 y sigs. El término en cuestión es el equivalente directo del alemán *Anfechtung* utilizado por Lutero, y su sentido es el de la «lucha» o «pugna» producida en el interior del individuo en una situación crítica. Vale la pena notar que, en las traducciones danesas de la Biblia alemana de Lutero, *Anfechtung* aparece normalmente traducido como *Fristelse* («tentación»).

[99] TT, pág. 287.

[100] *Cf.* CA, pág. 51 nota.

[101] *Cf. ibid.*

de sus actos, es precisamente *la angustia* vivida por el patriarca.[102] Pero prestar atención a su angustia es ya comenzar a comprender el significado religioso de su acción.

> La conducta de Abraham, desde el punto de vista ético, se expresa diciendo sin rodeos que quiso matar a su hijo; y, desde el punto de vista religioso, que quiso sacrificarlo. En esta contradicción estriba justamente la angustia, la tremenda angustia que es capaz de hacer perder el sueño a un hombre y sin la cual Abraham nunca sería lo que es.[103]

De esta manera, el problema ético se desplaza. No se trata ya de la contradicción entre la estética y la ética, sino de la contradicción entre una cierta ética y la religiosidad, entre la exigencia de dar transparencia a los actos humanos y una experiencia religiosa que se constituye en la soledad y en el silencio.

En *El concepto de la angustia*, Kierkegaard se propone plantear un problema paralelo, describiendo en este caso una experiencia que no es ya la de un sujeto excepcional como Abraham, sino la de *todo individuo*. El carácter problemático de la relación ética no depende ahora del silencio de un individuo frente a sus semejantes, sino de la condición del pecado:

> En medio de la lucha por realizar la tarea de la ética hace acto de presencia el pecado, pero no como algo que pertenezca casualmente a un individuo cualquiera, sino como algo que va retrotrayéndose cada vez más profundamente, en el sentido de un presupuesto que sin cesar acrece en profundidad y lontananza, al mismo tiempo que trasciende al individuo. En ese momento todo está perdido para la ética, y es precisamente la ética la que ha contribuido a que todo se pierda. Ha surgido una categoría que se sitúa completamente fuera de su alcance.[104]

El problema, desde luego, no es sólo teológico, sino que debe ser considerado también en su connotación psicológica. Así como el pecado original se interpone entre el individuo y la realización de la generalidad ética, la angustia es la categoría intermediaria

---

[102] TT, pág. 251.
[103] *Ibid.*, págs. 255-256.
[104] CA, pág. 52.

entre el estado de inocencia y la irrupción del pecado en el individuo. El descubrimiento de la angustia coincide con la experiencia en la que la ética «encalla en la pecaminosidad del individuo».[105]

Pero la ética que fracasa en ese punto es sólo la que Kierkegaard llama «la primera ética», la ética de los fines y los medios, la ética en tanto que exigencia fundada sobre una consideración inmanente de la libertad humana. Tan pronto como se admite que la interioridad del sujeto puede ser la sede de una relación absoluta con el absoluto, la ética debe ser reformulada. La ética que da cabida al conflicto entre el individuo y la generalidad, la ética que admite el surgimiento del pecado en medio de la angustia, es una «segunda ética».[106] Kierkegaard no la define de manera unívoca, pero cabe pensarla a partir de los diversos conceptos que utiliza en algunos de los escritos posteriores a *El concepto de la angustia*: es la ética del «devenir cristiano», la perspectiva «ético-religiosa» que intenta descubrir «las categorías religiosas propiamente dichas» a partir de una «teoría de la subjetividad».[107] Es también, en los textos de inspiración bíblica, la ética del arrepentimiento y la ética del amor cristiano, la ética en la que el sentimiento de la finitud se articula a la experiencia de la relación con el prójimo.[108]

En este sentido puede decirse que los *Discursos edificantes* de Kierkegaard apuntan ya, desde el comienzo, a una suerte de «ética segunda» presente en los relatos del Antiguo Testamento, en el Evangelio y en la palabra de los apóstoles. No es casual que muchos de estos *Discursos* insistan en la descripción de situaciones vitales en las que el individuo afronta tanto la incomprensión de sus semejantes como la esperanza de una recompensa divina. Paralelo al ejemplo de Abraham, el relato del libro de Job, leído y releído por uno de los personajes de *La repetición*, reaparece en uno de los *Discursos edificantes* publicados en 1843 como el emblema de la individualidad finalmente bendecida tras haberlo perdido todo.[109] En otros de los *Discursos* de ese mismo año se señala ya que el amor iluminado por la fe es la pasión capaz de «cubrir la

---

[105] *Ibid.*, pág. 56.
[106] *Ibid.*
[107] SKS, vol. 7, pág. 50.
[108] *Cf.* sobre todo, OA.
[109] *Ibid.*, págs. 115-128.

multitud de los pecados».[110] El tema bíblico de la Pecadora, condenada por los fariseos y perdonada por Jesús, es abordado por primera vez en esos escritos:

> El juicio del mundo era legible en el semblante de los fariseos, no podía ser burlado, la pena y las lágrimas de aquélla no ocultaban nada, sino que lo revelaban todo, y no había otra cosa que descubrir que no fuera la multitud de los pecados. Pero ella no fue en busca del juicio del mundo, «sino que se quedó a los pies de Jesús y lloró». Entonces *el amor* descubrió lo que el mundo ocultaba, el amor que había en ella; y puesto que éste no había triunfado en ella, el amor del Salvador vino en su auxilio [...] e hizo que el amor que había en ella fuese más poderoso aún para cubrir la multitud de los pecados [...].[111]

La subjetividad de la que Kierkegaard nos habla en sus *Discursos edificantes* es la del «hombre interior» *(det indvortes Menneske)*[112] fortalecido o «corroborado» por el espíritu, la del alma «adquirida en la paciencia».[113] Pero esa interioridad es asimismo la de la angustia, la del temor y el temblor, la de la «espina en la carne».[114] El «hombre interior» es aquel cuya perfección consiste en «necesitar a Dios»,[115] y que por tanto se abre en la plegaria, pero esa plegaria es en realidad un combate del que el individuo sólo puede salir airoso cuando es Dios mismo el que triunfa.[116] Reconsiderada a la luz de los presupuestos del cristianismo, la ética no ha perdido, desde luego, su carácter de exigencia, pero ésta no hace otra cosa que señalar la necesidad de una quiebra de la subjetividad en el arrepentimiento.

El esquema de las tres «esferas», en suma, sólo queda establecido a partir del momento en que la existencia ética se concibe no ya como un punto de reposo, sino como una batalla que encuentra su resolución en lo religioso. La expresión psicológica de ese com-

---

110 SKS, vol. 5, pág. 65 y sigs.

111 *Ibid.*, pág. 86.

112 *Ibid.*, pág. 87 y sigs. La expresión que Kierkegaard utiliza aquí es la misma que aplica san Pablo, por ejemplo en la epístola a los Efesios 3, 16, y presupone la distinción entre «el hombre espiritual» y «el hombre de los sentidos».

113 *Ibid.*, pág. 159 y sigs.

114 *Ibid.*, pág. 317 y sigs.

115 *Ibid.*, pág. 291 y sigs.

116 *Ibid.*, pág. 361 y sigs.

bate es el sufrimiento. Tal es la perspectiva señalada por el autor de la tercera parte de *Etapas en el camino de la vida*. Kierkegaard explicará más tarde la sutil diferencia entre la ética de *O lo uno o lo otro* y la de las *Etapas*: «En *O lo uno o lo otro*, la posición estética es una posibilidad de existencia, y el eticista es un existente». En las *Etapas en el camino de la vida*, «lo estético es existente, el eticista [...] lucha contra lo estético que él, sin embargo, supera con facilidad, no con las seductoras dotes del espíritu, sino con pasión ética y *pathos*, y en pos de lo religioso».[117] La estética y la ética de la existencia no son ya solamente posiciones enfrentadas —posible la una, real la otra—, sino que la ética misma se ha transformado en el escenario de una lucha en la que lo real ha de imponerse a lo posible.

La relación con lo posible: la angustia

No es casual que *El concepto de la angustia* sea precisamente el escrito en el que Kierkegaard vislumbra la necesidad de una transformación de la ética. Recordemos que las exigencias de la primera ética fracasan o encallan en la pecaminosidad del individuo, y que es preciso que otra ética, que una ética segunda pueda dar cuenta del sentido de la existencia del sujeto que peca. Esa segunda ética, en efecto, debe ser capaz de comprender el pecado del individuo no sólo como falta con relación a una ley, sino también como un acontecimiento que es a la vez expresión positiva del pecado original: «La nueva ética presupone la dogmática y con ella el pecado original; y gracias a ella ya puede explicar el pecado del individuo, al mismo tiempo que propone la idealidad como tarea».[118] La nueva idealidad propuesta por esta ética no es, desde luego, la de una nueva ley, sino que «consiste en la conciencia penetrante de la realidad, de la realidad del pecado».[119] La tarea no es fácil. «Penetrar» en la realidad del pecado es intentar comprender la insondable profundidad del pecado en el individuo, es acceder a la intimidad del alma humana en la que cada pecado, por así decirlo, es precedido por la inexplicable presencia del pe-

[117] SKS, vol. 7, pág. 268.
[118] CA, pág. 57.
[119] *Ibid.*, pág. 56.

cado original. En esa misma intimidad, sin embargo, Kierkegaard vuelve a descubrir aquello que sus investigaciones anteriores ya le habían permitido entrever: la angustia del individuo.

En su sentido más general, la noción de angustia cubre los diferentes grados y matices del sufrimiento de un individuo que, como hemos visto, combate con sus propias posibilidades de existencia. El sujeto de la angustia es, ante todo, el sujeto deseante, pero también el sujeto que en la evolución misma de su deseo llega a temer las consecuencias de su propia libertad. Por eso hallamos en *O lo uno o lo otro* una primera caracterización de la angustia como el sentimiento simultáneo de atracción y de rechazo experimentado ya en el punto en el que el sujeto no es todavía consciente de la diferencia entre él mismo y el mundo que lo rodea. Es lo que Kierkegaard denomina la «angustia sustancial», la atmósfera de pena o de tristeza en la que se desenvuelve la seducción. A ésta se opone la angustia «reflexiva», definida como «el sentido [literalmente, el órgano] por el cual el sujeto se apropia la pena y la asimila».[120] El hecho de que la angustia pueda situarse tanto en el momento irreflexivo (o sustancial) como en el momento reflexivo de la evolución en la que el individuo cobra conciencia de su libertad, permite comprender la relación entre este fenómeno y el problema específicamente tratado en *El concepto de la angustia*, a saber, el problema del pecado original. Allí, la afección de la angustia señala justamente el salto cualitativo, el punto de paso de la inocencia a la culpa, del estado en el que el ser humano está determinado como un ser puramente natural al estado en el que surge el espíritu. La angustia es, por consiguiente, el barrunto de la libertad en el estado de inocencia. La subjetividad angustiada es la del individuo que, ya en la inocencia, percibe la posibilidad de la libertad y, por lo mismo, la posibilidad de la culpa.[121]

Si Kierkegaard insiste particularmente en el carácter ambiguo de la afección de la angustia, no es sólo porque ésta implica la coincidencia de una relación de amor y de temor, de atracción y de repulsión, «una antipatía simpática y una simpatía antipática»,[122] sino también porque, en cuanto relación con lo meramente posible,

---

[120] RTAM, pág. 59.

[121] CA, pág. 201: «La relación de la libertad con la culpa es la angustia, ya que la libertad y la culpa son todavía una posibilidad».

[122] *Ibid.*, pág. 91.

con algo que no es todavía real, la angustia es propiamente relación con un «algo que no es nada». En el marco de la investigación *psicológica* que Kierkegaard propone en este texto, la constatación de la ambigüedad de la angustia es de una importancia capital. Es ese carácter el que permite, en efecto, asignar a la angustia la función de una «determinación intermedia» entre la inocencia y la culpa, función habitualmente confiada al fenómeno de la concupiscencia que una interdicción originaria habría provocado en el sujeto:

> Si se hace que la prohibición motive la caída, entonces es aquella la que despierta la concupiscencia. Aquí la psicología ya se ha salido de su propio terreno. La concupiscencia es una determinación del pecado y de la culpa, antes del pecado y de la culpa, no siendo, sin embargo, ni culpa ni pecado [...].[123]

Pensada como pura atracción hacia lo prohibido, «esta categoría intermedia de la concupiscencia no es ambigua, con lo que en seguida se echa de ver que no puede ser la base de una explicación psicológica. [...] La explicación psicológica no debe escamotear con palabras el aspecto principal del asunto del que se trata. Lo que tiene que hacer es mantenerse en su elástica ambigüedad, que es como la plataforma en que aparece la culpa a través del salto cualitativo».[124] En virtud de esa misma ambigüedad, aquello que el sujeto angustiado teme y, a la vez, desea no es un objeto determinado (ni siquiera el objeto señalado o supuesto por la prohibición), sino su propio poder, su propia libertad. Por eso puede decirse que es la nada la que engendra la angustia: ésta tiene su origen en la nada que el sujeto descubre en el momento en que intenta apropiarse del objeto de su deseo.

Desde el punto de vista puramente fenomenológico, cabe por tanto comparar la angustia con el estado de vértigo que un sujeto experimenta al mirar al fondo de un abismo:[125] la angustia es el vértigo de la libertad. La metáfora del abismo es especialmente sugestiva, pues indica que la culpa cuya posibilidad se experimenta en la nada de la angustia tiene también la particularidad de retrotraerse infinitamente, y ello en el sentido de no poder ser

---

123 *Ibid.*, pág. 89.
124 *Ibid.*, pág. 89.
125 CA, pág. 122.

identificada con un hecho determinado. En los mismos términos puede comprenderse la relación entre el pecado de un individuo y la presuposición del pecado original. Más allá de la metáfora, sin embargo, es preciso advertir que la vertiginosa distancia que se establece entre el sujeto angustiado y el fondo o fundamento de su angustia es también la apertura de una grieta en el tiempo. La estructura psicológica que sirve de base a la experiencia de la angustia es, de hecho, la de la existencia temporal, la relación entre un pasado y un futuro, entre un ser fáctico y un ser posible. Tal relación es la forma misma de todos los actos de la libertad. La angustia, sin embargo, aparece antes que el acto consumado, en el intervalo en el que la posibilidad del acto libre se vive, ya, como real. De ahí las dos célebres formulaciones kierkegaardianas: «La angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad»[126] y «La angustia es el *instante* en la vida del individuo».[127] En la angustia, la posibilidad es más que mera posibilidad, el futuro de la acción consumada es más que un mero porvenir.

Kierkegaard había utilizado ya la noción de instante *(Øieblik)* en muchas de sus obras, a veces para señalar el carácter pasajero del momento del goce estético, la fugacidad del encuentro entre el sujeto y el objeto en el plano de la inmediatez. En *El concepto de la angustia* se la compara asimismo con la expresión latina *momentum*, que «en cuanto derivado del verbo *movere* no expresa de suyo otra cosa que el mero desaparecer».[128] Pero en este caso se trata de pensar a través de la categoría del instante algo completamente diferente: no ya la brevedad de un hecho temporal, sino el acontecimiento en el que un poder eterno irrumpe en el tiempo. Por eso observa Kierkegaard que «el instante no es en realidad un átomo del tiempo, sino un átomo de la eternidad».[129] Así, cuando san Pablo dice en el Nuevo Testamento que «el mundo perecerá en un instante, en un abrir y cerrar de ojos»,[130] lo decisivo del instante no está en la fugacidad del mundo que perece, sino en la eternidad del poder que lo

126 *Ibid.*, pág. 91.
127 *Ibid.*, pág. 157.
128 *Ibid.*, pág. 167.
129 *Ibid.*, pág. 168.
130 *Ibid.*, pág. 168 nota.

aniquila. La evocación del texto paulino en *El concepto de la angustia* cobra sentido cuando se piensa en la etimología del término danés *Øieblik*: «mirada», «ojeada» o «parpadeo». Es cierto que «nada es tan rápido como la mirada», pero la mirada puede también extenderse hacia lo infinito, penetrar en el abismo de lo que no aparece de manera inmediata: ser, en suma, conmensurable con el contenido de lo eterno».[131]

El instante de la angustia es, por tanto, el de la tensión entre el tiempo y la eternidad, del mismo modo que el espíritu humano —esto es, la experiencia humana de la libertad— se constituye en la tensión entre la existencia corpórea y la existencia psíquica,[132] entre lo que nos es dado como cuerpo y lo que el alma postula como posibilidad. Ése es justamente el espacio en el que el pecado irrumpe, en el seno mismo del acto de la libertad. Situada en el instante en el que puede llegar a decidirse la totalidad del sentido de la existencia, la angustia se constituye con los elementos de la relación que el individuo establece con sus propias posibilidades, sin apelar a ningún objeto «exterior». De ahí que no podamos señalar *qué* nos angustia: nos angustia, en todo caso, la nada del instante en el que existimos.[133]

El espíritu y las formas de la angustia

Se comprende, una vez más, en qué medida la conciencia de la pecaminosidad en el individuo dificulta la aplicación de aquella «primera ética» en la que la temporalidad real de la existencia no había sido suficientemente pensada. En opinión de Kierkegaard, sólo la noción cristiana del ser humano como «espíritu» abre el camino para una efectiva transformación de la ética y para un pensamiento de la temporalidad de la existencia, pues es la certeza de la unidad del alma y del cuerpo en el espíritu la que hace que el individuo viva sus propias posibilidades como posibilidades

131 *Ibid.*, pág. 166.
132 *Cf. ibid.*, pág. 162.
133 *Cf. ibid.*, pág. 90. El argumento aquí desarrollado por Kierkegaard es básicamente el mismo que los autores existencialistas utilizarán en el siglo XX, a saber, la comparación entre la angustia y el miedo: lo que nos atemoriza es un objeto identificable; lo que nos angustia, en cambio, es la imposibilidad de identificar un objeto.

reales, presentes en el instante en el que se anticipa su cumplimiento futuro. Más allá de la simple justificación del dogma cristiano, la determinación del concepto de angustia permite comprender de manera retrospectiva las diferentes formas de la religiosidad, partiendo de aquello que Kierkegaard llama «la angustia de la falta de espiritualidad». A decir verdad, «en el hombre sin espiritualidad no hay ninguna angustia; es un hombre demasiado feliz y está demasiado satisfecho y falto de espíritu como para poder angustiarse».[134] Desde el punto de vista del espíritu, sin embargo, ese estado es ya la expresión de una relación con lo desconocido en la que «la angustia está al acecho».[135] Es el caso de la religiosidad primitiva, así como el de los individuos que, en una fase posterior del desarrollo de la humanidad, rehúsan realizarse a sí mismos como espíritu. Una forma más definida de la angustia es la que corresponde a las culturas precristianas en las que lo desconocido se piensa en términos de destino. En las tragedias griegas, el destino es la nada en la que el sujeto intuye su relación con la divinidad.[136] Pero ello significa que la idea trágica del destino es de alguna manera ya un barrunto, un presentimiento de la angustia del pecado. Tan pronto como señala la relación entre el fenómeno psicológico de la angustia y el dogma del pecado original, Kierkegaard se halla en condiciones de interpretar la experiencia trágica en un contexto más amplio, situándola precisamente entre las diferentes formas del *pathos* existencial de la angustia. Por encima de «la angustia del destino» (es decir, de la pena trágica en sentido griego) se encuentra la angustia experimentada como «culpa», fenómeno que Kierkegaard intenta localizar en el judaísmo, en la concepción de la religiosidad expuesta en el Antiguo Testamento:

> La angustia que habita en el judaísmo es la de la culpa. La culpa es un poder que se expande por todas partes y que, sin embargo, nadie es capaz de comprender en su sentido más profundo, a pesar de que ese poder envuelve la existencia misma. La explicación correspondiente solamente la dará una cosa que sea de idéntica naturaleza, de igual modo que el oráculo correspondía al destino. El puesto del

[134] *Ibid.*, pág. 180.
[135] *Ibid.*, pág. 181.
[136] *Cf. ibid.*, pág. 182 y sigs.

oráculo en el paganismo equivale al del *sacrificio* dentro del judaísmo. Por eso, nadie puede entender tampoco el sacrificio.'[137]

En el Antiguo Testamento, el hombre angustiado «se refugia en el sacrificio, pero el sacrificio no le sirve de nada, ya que el verdadero recurso en este caso sería la desaparición de la relación de la angustia con la culpa, quedando reemplazada por una relación real».[138] Sólo la experiencia más elevada de la angustia en el ámbito del cristianismo, es decir, sólo «la angustia del pecado» en sentido estricto nos sitúa en el punto en que el objeto de esa experiencia «es algo determinado», el punto en el que «su nada es algo real».[139] El cristianismo asume como dogma aquello que el Antiguo Testamento expresaba ya de manera poética, la diferencia entre el bien y el mal», diferencia que sólo cobra sentido cuando el ser humano se concibe como un ser libre. De hecho, tan pronto como se habla del bien y del mal, debe quedar claro que «el bien es la libertad. La diferencia entre el bien y el mal sólo existe para la libertad y en la libertad, y tal diferencia nunca existe *in abstracto*, sino exclusivamente *in concreto*».[140] La experiencia concreta de la libertad, por tanto, no suprime la angustia, sino que le permite acceder a su punto más elevado. En ese punto, el sujeto que se sabe pecador y, sin embargo, libre, puede volver a angustiarse, ya sea ante la posibilidad de permanecer en el pecado, de reincidir en él, de sufrir sus consecuencias, o ante la posibilidad de la libertad en cuanto tal. El primero de estos casos es el que Kierkegaard califica como «la angustia ante el mal». Allí, «la angustia se lanza desesperada en los brazos del remordimiento», el individuo presiente «la consecuencia del pecado» como una «pena aflictiva» que lo paraliza;[141] de ese estado de aflicción puede rescatarlo solamente «la fe, o sea el coraje de creer que esa misma situación es un nuevo pecado y el coraje de renunciar a la angustia sin angustia».[142] El segundo caso es el de la «angustia ante el bien», la angustia del sujeto que, temiendo ejercer la libertad cuya posibilidad presiente, se

[137] *Ibid.*, pág. 193.
[138] *Loc. cit.*
[139] *Ibid.*, pág. 207.
[140] *Ibid.*, pág. 207 nota.
[141] *Ibid.*, pág. 214.
[142] *Ibid.*, pág. 216.

refugia en la «no-libertad» del pecado. Es el estado que Kierkegaard, valiéndose de una categoría que él mismo e innumerables escritores han utilizado en el terreno de la ficción literaria, llama «lo demoníaco».

En *O lo uno o lo otro*, como se recordará, la existencia puramente «musical» de Don Juan es ya un ejemplo de lo demoníaco. Para el autor estético del ensayo sobre Mozart, la música misma es, en su esencia, demoníaca, puesto que al excluir la posibilidad de la comunicación verbal renuncia a la reflexión y, en su carácter estrictamente sensible, no deja que el espíritu la inste a desbordar el plano de la inmediatez. La figura literaria del *Fausto*, por su parte, expresa lo demoníaco como espíritu, si bien se trata de una «espiritualidad que queda excluida por el espíritu cristiano». El autor de *El concepto de la angustia* cuenta, no obstante, con una serie de presupuestos teóricos que le permiten pensar lo demoníaco de una manera más rigurosa:

> En el estado de inocencia no estaba puesta la libertad en cuanto libertad y su posibilidad constituía la angustia en la personalidad. En el estado de endemoniamiento se ha invertido la relación. La libertad ha quedado establecida como no-libertad, pues se ha perdido la libertad. La posibilidad de la libertad es aquí nuevamente angustia. La diferencia no puede ser más absoluta, ya que la posibilidad de la libertad se manifiesta aquí en relación con una esclavitud que es exactamente lo contrario de la inocencia, pues ésta es una categoría en la dirección de la libertad. Lo demoníaco es la no-libertad que quiere clausurarse en sí misma.[143]

En esta última frase, Kierkegaard expresa la comprensión definitiva del fenómeno de la angustia ante el bien. Lo demoníaco es ensimismamiento, clausura, y ello precisamente en la medida en que el bien cuyo presentimiento angustia al individuo es el inconmensurable bien de la comunicación espiritual. «El ensimismamiento es cabalmente el mutismo; el lenguaje y la palabra son, en cambio, lo salvador, lo que redime de la vacía abstracción del ensimismamiento.»[144] Aun cuando el sujeto demoníaco es capaz de hablar, aun cuando habla, no lo hace de manera reflexi-

---

[143] CA, pág. 225.
[144] *Ibid.*, pág. 227.

va y voluntaria, pues sus palabras no son las del espíritu y su apertura no es la de la libertad. También en este punto es preciso recordar que la angustia es, en general, el «instante» en la vida del individuo, y que el instante contiene siempre la posibilidad de que los elementos de la «síntesis» del espíritu vuelvan a disgregarse. En efecto, angustiado ante la posibilidad del bien, el individuo se resiste a captar el sentido que la eternidad presta a su existencia temporal. Y puesto que «el bien significa aquí continuidad, ya que la primera manifestación de la salvación es la continuidad»,[145] será preciso observar que lo demoníaco se encuentra en una relación contradictoria con la continuidad de la existencia: «Lo demoníaco es lo súbito».[146] Las representaciones artísticas de lo demoníaco revelan precisamente ese carácter. Cuando Mefistófeles irrumpe en la escena, no es infrecuente que se lo vea aparecer de un salto: «Todavía no se le ha visto y, sin embargo, ya está ahí, como un relámpago, con toda su figura, y la rapidez de su aparición no puede expresarse de un modo más enérgico que haciéndole permanecer en escena en la misma actitud del salto. El efecto se debilita si el salto se convierte en marcha».[147]

Es importante advertir que, mediante el concepto de la angustia ante el bien, Kierkegaard no retorna simplemente al punto de partida de su descripción de los estadios de la existencia, sino que enriquece los diversos análisis precedentes y confirma la necesidad de considerar las complejas relaciones que se establecen entre ellos. En el límite mismo entre el pecado y la libertad, en el punto en el que la libertad puede por primera vez descubrir la profundidad del pecado y en el que el pecado puede por primera vez mostrarse como no-libertad, el temperamento demoníaco condensa algunos de los aspectos más sobresalientes —y sin duda, contradictorios— de la teoría de la existencia esbozada en las obras anteriores: la frivolidad de la vida estética, el mutismo y la clausura de quien no quiere oír la palabra del eticista, «la vacuidad y el aburrimiento»[148] de quien busca la «repetición» en lo temporal y no en la eternidad, pero

[145] *Ibid.*, pág. 237.
[146] *Ibid.*, pág. 236 y sigs.
[147] *Ibid.*, pág. 239.
[148] *Ibid.*, pág. 240 y sigs.

también la sospecha de que algo terrible puede suceder de un momento a otro.

> Si ahora designamos lo demoníaco por una X, y supongamos también que su contenido correspondiente es una X, adviértase bien que dentro de esta X cabe tanto lo más espantoso como lo más insignificante, tanto lo más terrible, lo que muchos quizá ni siquiera sueñan que se puede dar realmente en la vida, como la bagatela de la que ninguno se preocupa.[149]

Kierkegaard piensa seguramente en la insistencia de esa misma incógnita cuando dice que su teoría de la angustia tiene el carácter de una serie de «fórmulas algebraicas».[150] Es posible, sí, señalar la diferencia entre las modalidades de la angustia, describir la evolución dialéctica que va del estado de inocencia a la conciencia plena de la libertad perdida, pero en todos y en cada uno de los momentos de esa evolución el individuo sigue relacionándose con «algo que no es nada». Esa misma dificultad, sin embargo, es la que conduce a Kierkegaard a una indagación del dogma cristiano como el único terreno en el que el no-ser de la existencia puede ser comprendido. Ni la filosofía griega ni la filosofía moderna pueden, en su opinión, ayudarnos verdaderamente en esa tarea. El autor de *El concepto de la angustia* explica cómo se instalan ambas:

> Todo gira en ellas movido por el afán de que el no-ser llegue a existir; puesto que eliminarlo y hacerlo desaparecer se estima que sería una cosa demasiado fácil. En cambio, la perspectiva cristiana se sitúa en esta posición: el no-ser existe en todas partes como la nada de que fueron hechas las cosas, como apariencia y vanidad, como pecado, como sensibilidad alejada del espíritu, como temporalidad olvidada de la eternidad; y, en consecuencia, importa muchísimo quitarlo de en medio para que aparezca el ser. Sólo en esta dirección se concibe con exactitud histórica el concepto de redención, tal como el cristianismo lo ha traído al mundo.[151]

---

[149] *Ibid.*, pág. 231.
[150] *Ibid.*, pág. 247.
[151] *Ibid.*, págs. 159-160 nota.

Pensar el no-ser de la existencia como pecado, pensar el objeto de la angustia como la posibilidad del pecado en el ejercicio concreto de la libertad, es a la vez comprender la realidad de la redención como objeto de la fe. Tan pronto como ha dejado atrás el estado de la falta de espiritualidad, el inexplicable sentimiento de la pena trágica y la no menos incomprensible pena asociada a la culpa, tan pronto como experimenta verdaderamente la «angustia del pecado», el individuo descubre, mediante la fe, que la angustia puede ser un medio para su salvación. Sólo entonces la angustia se comprende como «la posibilidad de la libertad. Sólo esta angustia, junto con la fe, resulta absolutamente educadora. Y esto en la medida en que consuma todas las limitaciones finitas y ponga al descubierto todas sus falacias».[152]

El yo y las formas de la desesperación

El concepto de la angustia y *La enfermedad mortal* abordan una cuestión común: la del pecado. Común a ambas obras es también, como se ha visto, la referencia al problema teológico a partir de la descripción de fenómenos psicológicos: la angustia y la desesperación. No menos importante, sin embargo, es señalar la diferencia entre ambos. De hecho, el problema dogmático al que se alude en el primero de estos tratados es, en sentido estricto, el que concierne al pecado original[153] como presuposición del pecado en el individuo. La desesperación, en cambio, es el pecado[154] en sí, la desesperación es la realidad misma del pecado en el individuo. De ahí la necesidad de destacar que la exposición cristiano-psicológica de la doctrina del pecado en *La enfermedad mortal* tiende paralelamente a la edificación y al despertamiento del lector.[155] La forma del tratado sobre la desesperación no es, desde luego, la de los *Discursos edificantes*, la de la palabra dirigida al individuo singular. La calificación de la obra como un texto «para edificación» responde más bien al hecho de que su autor se propone señalar que el sujeto que padece la desespera-

---

[152] *Cf. ibid.*, pág. 277 y sigs.
[153] *Ibid.*, pág. 29.
[154] EM, pág. 149 y sigs.
[155] *Ibid.*, pág. 34.

ción ha de descubrir en ese mismo estado la posibilidad de una cura:

> Toda exposición cristiana tiene que guardar cierta semejanza con las explicaciones que el médico da junto al lecho de un enfermo; de suerte que no se necesita ser un experto en la materia para hacerse una idea de ellas, atendiendo a la circunstancia perentoria en que se dicen. Esta relación de lo cristiano con la vida —por contraste con una científica lejanía de ésta— o este lado ético de lo cristiano es precisamente lo edificante.[156]

Lo que hay de edificante en el tratado sobre la desesperación puede compararse al alcance de las palabras de Jesús pronunciadas junto al lecho de Lázaro, las mismas palabras que Kierkegaard, modificando su sentido, utiliza como título de la obra: «Esta enfermedad no es de muerte» (Jn 11, 4). Se trataba de entender la desesperación como enfermedad y, por tanto, de entender el pecado como padecimiento en un individuo concreto; desde el punto de vista de la «relación de lo cristiano con la vida», sin embargo, era preciso mostrar que la criatura que sufre lleva desde el comienzo la impronta de la eternidad.

La desesperación tiene su base psicológica en la relación constitutiva del espíritu humano en el punto en el que éste es capaz de comprenderse a sí mismo como un «yo». La compleja estructura de esta relación es indicada al comienzo de *La enfermedad mortal.* También aquí, «el hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y de lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos».[157] Pero la relación entre esos términos no es más que la posibilidad abstracta del yo. «El hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo.» Para que la síntesis de los términos opuestos pueda interpretarse como un yo, es preciso que se establezca una relación de segundo grado, que la relación «se relacione consigo misma».[158] El yo es «lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma». En efecto, el ser humano, entendido como un «yo», debe poder ser consciente de la síntesis que lo cons-

[156] *Ibid.*, pág. 37.
[157] *Ibid.*, pág. 47.
[158] *Ibid.*

tituye y asumir la realización de esa síntesis como una tarea asignada a su propia voluntad. Si alguna de esas condiciones no se cumple, el sujeto desespera. Surge de este modo el interrogante que ha de conducir a la interpretación teológica de los elementos de la síntesis: ¿puede esta relación entre lo temporal y lo eterno establecerse por sí sola, o debe «haber sido puesta por otro»? ¿Puede el ser humano prescindir de ese otro sin desesperar? Así como la desesperación es el signo del fracaso de la síntesis humana, ese ser puesto por otro es el equivalente psicológico de aquello que, desde el punto de vista del dogma, es la existencia del individuo ante Dios. Para Kierkegaard, el yo sólo es capaz de superar la desesperación en la medida en que, relacionándose consigo mismo, se apoya «de una manera lúcida en el poder que lo ha creado».[159] A partir de ahí podríamos inferir la misma conclusión a la que se llega al final de *El concepto de la angustia*: sólo la fe transforma la conciencia de la desesperación en conciencia de la remisión del pecado.

Sin embargo, ya antes de concebir la relación constitutiva del yo en términos teológicos como una relación «ante Dios» —es decir, antes de poder enunciar que la desesperación es pecado—, el autor de *La enfermedad mortal* afirma la necesidad de referir la síntesis humana a ese «otro» que la ha establecido de manera positiva. La explicación psicológica de dicha necesidad se funda principalmente en el análisis del papel que la *voluntad* humana desempeña en la vida del espíritu, es decir, en la doble posibilidad que el sujeto tiene de desesperar en el acto de no querer o bien en el de querer ser su propio yo:

> Una relación así derivada y puesta es el yo del hombre; una relación que se relaciona consigo misma y que, en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose con otro. A esto se debe el que puedan darse dos formas de desesperación propiamente tal. Si el yo del hombre se hubiera puesto a sí mismo no podría hablarse más que de una sola forma: la de no querer uno ser sí mismo, la de querer liberarse de sí mismo; pero no podría hablarse de la desesperación que consis-

[159] *Ibid.*, pág. 49; *cf.* pág. 245. Gutiérrez Rivero utiliza el término «lúcida» para traducir lo que en realidad es el carácter «traslúcido» o «transparente» del yo en la experiencia de la fe. El concepto kierkegaardiano de transparencia implica sin duda una remisión al pensamiento de san Agustín.

> te en que uno quiera ser sí mismo. Precisamente esta última fórmula expresa la dependencia de la relación entera —la dependencia del yo—; expresa la imposibilidad de que el yo pueda alcanzar por sus propias fuerzas el equilibrio y el reposo, o permanecer en ellos, a no ser que mientras se relaciona consigo mismo, lo haga también con respecto a aquello que ha puesto toda la relación.[160]

La desesperación, por tanto, es un tipo especial de «discordancia» o falta de armonía entre unos términos que son, a la vez, los términos a partir de los cuales está constituido el yo. Esta última categoría —la del espíritu humano como un yo— cumple un papel fundamental en la antropología de *La enfermedad mortal*. Su anticipación más remota es la alusión a la «elección de sí mismo» efectuada en la segunda parte de *O lo uno o lo otro*, en la que el autor invita a su interlocutor estético a elegir la desesperación. De hecho, en *La enfermedad mortal* se dirá lo que se había dicho ya en aquel otro escrito: toda concepción estética de la vida es desesperación. O bien, para expresarlo con mayor precisión aún: «Toda existencia poética es, cristianamente considerada, un pecado».[161] Pero lo esencial es que, en este caso, la impugnación de la existencia poética no se produce desde el punto de vista de la oposición entre la estética y la ética, sino a partir de *la oposición entre el pecado y la fe*. Tras una cita de la Epístola a los Romanos de san Pablo («Todo lo que no viene de la fe es pecado»), el autor de *La enfermedad mortal* concluye: «Éste es, desde luego, uno de los conceptos más discriminativos de todo el cristianismo, que lo contrario del pecado no es la virtud, sino la fe».[162]

Aun cuando el seudónimo de turno no se define explícitamente como el portavoz de una «segunda ética», cabe entender su planteamiento en los mismos términos utilizados en relación con *El concepto de la angustia*. En última instancia, la posibilidad del análisis de un fenómeno tal como el de la desesperación en *La enfermedad mortal* se funda en la efectiva transformación de la ética propuesta por el cristianismo: «Esta típica oposición cristiana entre pecado y fe es la que transforma, cristianizándolos, todos los conceptos éticos, los cuales reciben con ella un relieve más

[160] *Ibid.*, pág. 48.
[161] *Ibid.*, pág. 152.
[162] *Ibid.*, pág. 161. Rom 13, 23.

profundo».[163] Uno de esos conceptos éticos es sin duda el del «yo». La «cristianización» a la que este concepto se ve sometido hace que deba definírselo no ya como un yo humano sino como un «*yo teológico*, es decir, el yo precisamente delante de Dios. ¿Acaso no es una nueva realidad infinita la que alcanza el yo al saber que existe delante de Dios y convertirse en un yo humano cuya medida es Dios?».[164] La exigencia ética del cristianismo no se dirige a la identidad psicológica del yo, sino al yo como una unidad de contrarios puesta ante Dios. Comprendida de ese modo, la tarea ética no consiste solamente en dar realidad a las posibilidades de la existencia, sino en permitir que la realidad del yo repose sobre la «posibilidad infinita» de la fe.

La discordancia que sirve de base a la desesperación consiste en el hecho de que el yo se establece como relación consigo mismo en lo temporal y terrenal, a la vez que va haciéndose consciente de su valor eterno. Por eso hay también grados de desesperación. La explicación de sus diferentes formas es, hasta cierto punto, similar a la explicación del concepto de angustia, con la importante diferencia de que las modalidades de la angustia se fundan en los diferentes grados de la constitución de la síntesis del espíritu, mientras que la desesperación afecta al ser humano como síntesis completa: el espíritu que, dotado de la idea de lo eterno, se relaciona consigo mismo como un yo. El grado de la desesperación depende tanto del nivel alcanzado por la conciencia del yo como, según hemos visto, de la orientación de su voluntad.

El grado inferior es el de «la desesperación que está inconsciente de serlo, o la desesperada inconsciencia de que se tenga un yo, y precisamente un yo eterno».[165] La desesperación caracterizada por la inconsciencia del sujeto respecto al valor eterno del yo «es la más frecuente de todas en el mundo, o determinado con mayor exactitud: en eso que el cristianismo llama mundo».[166]

> [Como tal, puede llegar a ser] la forma más peligrosa de la desesperación, atendiendo a que el no sabedor no suele hacer nada por salir de ella, e incluso confunde la desesperación con la no-desesperación.

---

[163] *Ibid.*, pág. 161.
[164] *Ibid.*, pág. 155.
[165] *Ibid.*, pág. 96 y sigs.
[166] *Ibid.*, pág. 100.

> En la ignorancia, y para su propia perdición, el desesperado está seguro de no caer en la cuenta de su estado, es decir, que está completa y seguramente a merced de la desesperación.[167]

En algún sentido, la desesperación del individuo que no se sabe desesperado se corresponde con aquello que el autor de *El concepto de la angustia* había denominado «la angustia de la falta de espiritualidad», concepto que ahora puede determinarse más precisamente como el de «la falta negativa de espíritu».[168] Es la forma de desesperación que los padres de la Iglesia atribuían al pagano. Pero es también, en nuestra época y en las culturas llamadas cristianas, la expresión de cierto paganismo interior a la cristiandad.

El grado siguiente es aquel en el que se tiene conciencia del hecho de poseer un yo en el que hay algo eterno, pero en el que uno «desesperadamente no quiere ser sí mismo», ya sea porque desespera «por algo terrenal» o porque desespera «en torno a lo eterno o por uno mismo».[169] Volvemos así a una de las dos formas de la desesperación indicadas al comienzo del tratado, en las páginas en las que Kierkegaard intentaba explicar por qué la estructura del yo debía ser entendida como una estructura dependiente, puesta por otro, capaz de apoyarse en el poder que la ha creado. Ya en esta fase, la desesperación testimonia que el espíritu percibe una falla en su propia relación con lo eterno que, desde su propio interior, lo constituye como un yo. De ahí que el ser humano pueda, de acuerdo con esta forma de desesperación, «sufrir bajo las presiones de lo externo», desesperar, por tanto, por algo terrenal que le ha acontecido, y a la vez desesperar en torno a lo eterno. En su teoría de la desesperación, Kierkegaard confiere un sentido preciso a «por» *(over)* y a «en torno a» *(om)*. En la medida en que su existencia se desenvuelve en el tiempo, el sujeto que es consciente de su desesperación puede, desde luego, señalar el acontecimiento externo que lo ha llevado y sigue llevándolo a la desesperación, pero el hecho terrenal «por» el cual desespera no es más que la ocasión de una desesperación «en torno a» (o «acerca de») la validez eterna de su propio ser. Así, la desesperación por lo terrenal y en torno a lo eterno es, en definitiva, desesperación «por uno mis-

167 *Ibid.*, pág. 99.
168 *Ibid.*, pág. 101.
169 *Ibid.*, pág. 107 y sigs.

mo» en cuanto síntesis de lo finito y de lo infinito. Para poder reponerse de su desesperación, es preciso que el sujeto sea capaz de efectuar el «giro» *(Omvendelse)*[170] que conduce del hecho externo al valor interno que constituye el núcleo de su existencia como espíritu. Por eso es posible referirse a la desesperación de quien «no quiere ser sí mismo» como una «desesperación-debilidad»:

> Aquí el mismo desesperado comprende que es una debilidad tomar tan a corazón lo temporal y también comprende que desesperar es una debilidad, pero en lugar de sacudirse el yugo de la desesperación para abrazarse a la fe, humillándose con su debilidad delante de Dios, lo único que hace es hundirse todavía más en tal desesperación y gemir desesperadamente por su debilidad.[171]

El tipo psicológico que corresponde a esta actitud es el del hermetismo.[172] El grado superior es aquel en el que el yo, consciente de su valor eterno, «desesperadamente quiere ser sí mismo». Así como en la forma anterior el yo reconoce su debilidad, en esta nueva modalidad será preciso describir la desesperación como una fuerza: la del *desafío*, la de la *obstinación* que hace que el yo se rebele contra la potencia de lo eterno. En este caso, el sujeto ha efectuado ya el giro anteriormente mencionado, pero su atención queda detenida en la experiencia de las propias fuerzas. El paso de la debilidad a la obstinación puede ser descrito en todos sus matices:

> Primero llega la desesperación por lo temporal o por alguna cosa temporal, después la desesperación en torno a lo eterno y por uno mismo. Luego viene la obstinación —que propiamente es desesperación a expensas de lo eterno, es decir, el desesperado abuso de lo eterno que hay en el yo— y le lleva a uno a querer desesperadamente ser sí mismo. Pero precisamente por ser ésta una desesperación a

[170] *Ibid.*, pág. 127 nota.
[171] *Ibid.*, pág. 128.
[172] *Ibid.*, pág. 130 y sigs. El término danés que Demetrio Gutiérrez Rivero traduce de este modo es, en realidad, el mismo que en su versión de *El concepto de la angustia* equivale a «ensimismamiento». Se trata, por tanto, de uno de los aspectos de aquello que Kierkegaard ha caracterizado en aquel otro tratado como «la angustia ante el bien». En este punto no puede hablarse de una correspondencia estricta entre las formas de la angustia y las modalidades de la desesperación.

expensas de lo eterno, se halla en cierto sentido muy cerca de la verdad; y precisamente porque está muy cerca de la verdad, está también infinitamente lejos de ella.[173]

La extrema proximidad entre la obstinación y la verdad que el desesperado, sin embargo, se niega a abrazar, nos permite comprender la observación hecha por el autor al comienzo del tratado, a saber, que la desesperación de aquel que «desesperadamente quiere ser sí mismo» no es tan sólo una modalidad entre otras, sino que ésta «representa por el contrario una forma de tal carácter que en definitiva todas las formas de desesperación se resuelven y convergen en ella».[174] En efecto, la verdad que el desesperado no quiere admitir consiste en su propia necesidad de ser «puesto por otro», su propio ser «ante Dios», el carácter esencialmente dependiente de la síntesis del yo. De ahí que pueda también afirmarse que, en rigor, «no hay ninguna desesperación que no entrañe obstinación o desafío».[175] En la escala que va de la inconsciencia a la obstinación, esta última es el énfasis absoluto del hermetismo que comienza a apoderarse del yo tan pronto como éste, en la fase intermedia, descubre que su desesperación por las cosas externas es, en realidad, desesperación por sí mismo. Ello explica la relación entre este fenómeno y la figura literaria que el autor trae a colación al hablar de la forma extrema de la angustia: lo demoníaco.

[Cuanto mayor es la conciencia de ser y la voluntad de querer ser sí mismo], tanto mayor será también la potencia de la desesperación, hasta que termine convirtiéndose en algo demoníaco. Su respectivo origen es a buen seguro el siguiente. Un yo, que desesperadamente quiere ser sí mismo, está gimiendo bajo una que otra calamidad dolorosa, hasta que al fin es ya imposible eliminarla o separarla de su yo concreto. Nuestro hombre arrojará cabalmente todo el fuego de su pasión sobre este tormento, que al fin no será más una furia diabólica.[176]

---

[173] *Ibid.*, pág. 137.
[174] *Ibid.*, pág. 48.
[175] *Ibid.*, pág. 107.
[176] *Ibid.*, pág. 144.

El hermetismo de esta forma de desesperación es absoluto, puesto que ya «no hay nada externo que le corresponda».[177]

La posición del pecado y la posibilidad de la fe

Es preciso recordar que en *La enfermedad mortal* se describen las diferentes formas de la desarmonía que afecta al yo para mostrar que, en última instancia, «la desesperación es el pecado», puesto que los grados de la conciencia del yo son también los grados de la síntesis humana en tanto que situada delante de Dios. Esta última categoría viene a dar precisión a aquello que, en obras anteriores, había sido caracterizado como la relación maestro-discípulo a partir de la cual el individuo llega a descubrir su propia no-verdad. En el marco de la antropología cristiana descrita en las *Migajas filosóficas*, «la no-verdad no es sólo estar fuera de la verdad, sino estar en polémica con la verdad»; allí, «el maestro es [el] Dios mismo», y es éste quien «ocasiona que al discípulo se le haga recordar que es la no-verdad, y que lo es por su propia culpa. ¿Cómo podríamos llamar a ese estado de ser la no-verdad y de serlo por culpa propia? Llamémoslo *pecado*».[178] Del mismo modo, en *El concepto de la angustia* se afirma que «el pecado es objeto de la predicación, en la cual el individuo habla como individuo al individuo».[179] Es el descubrimiento del pecado, como hemos visto, el que hace que el individuo deba hacerse cargo de esa «nada» que es el objeto de su angustia, desde el momento en que ya no puede atribuírsela al destino ni intentar olvidarla mediante la práctica del sacrificio. De ahí que sólo la ética pueda, «con la ayuda del arrepentimiento», llegar a comprender el concepto de pecado, debiendo transformarse en una «segunda ética» como consecuencia de esa misma comprensión.[180] Descubrir el pecado en el seno de la tarea ética es, en efecto, descubrirlo no ya como un estar fuera de la verdad sino como expresión de la propia no-libertad. Pero esta no-libertad no es tan sólo una negación de la posibilidad de actuar sino una determinada *posición*, la posición del sujeto deses-

[177] *Ibid.*, pág. 146.
[178] MF, pág. 32.
[179] CA, pág. 48.
[180] *Cf. ibid.*, págs. 51-58.

pecado. Tal es el punto de partida del análisis llevado a cabo en la segunda parte de *La enfermedad mortal*:

> Hay pecado cuando delante de Dios, o teniendo la idea de Dios, uno no quiere desesperadamente ser sí mismo, o desesperadamente quiere ser sí mismo. Por lo tanto, el pecado es la debilidad o la obstinación elevadas a la suma potencia; el pecado, pues, es la elevación de la potencia de la desesperación.[181]

El hecho de que el pecado deba definirse a partir de la relación que el yo establece *consigo mismo y delante de Dios* nos ayuda a comprender el sentido preciso del pensamiento ético-religioso de Kierkegaard. Ésa es la determinación de la «realidad del pecado» que la ética en sentido cristiano presupone: no ya la relación de desobediencia con respecto a la norma general —desobediencia que, de todos modos, sigue estando presente en todo pecado—, sino la falta o el exceso de fuerza del yo frente a la posibilidad de su transformación. La insuficiencia de la «primera ética» se revela en el fracaso del individuo que «quiere ser sí mismo» sin volverse transparente, sin apoyarse «lúcidamente» en el poder que lo ha puesto. El síntoma de ese fracaso es la desesperación, de la misma manera que la angustia era su barrunto. Sin embargo, como potenciación de la debilidad o de la obstinación «delante de Dios», el pecado no puede ser comprendido por el hombre natural, sino que «es necesaria una revelación divina para enseñar al hombre caído lo que es el pecado. Esta comunicación revelada, como es lógico, es algo que tiene que ser creído, puesto que se trata de un dogma».[182]

Aplicada al análisis de las formas de la desesperación, la definición del yo con la que comienza *La enfermedad mortal* permite al autor considerar de manera paralela la realidad de la desesperación y la posibilidad de la fe. El desesperado que no quiere ser sí mismo es el que «no se atreve a creer», mientras que el desesperado que quiere ser sí mismo «no quiere creer». Las formas de la desesperación corresponden de esta manera a la progresión del pecado, progresión que consiste en que el individuo comienza no atreviéndose a creer en su valor eterno y acaba no queriendo creer

181 EM, pág. 151.
182 *Ibid.*, pág. 185.

en el perdón de los pecados. Este último estado de desesperación es el que Kierkegaard, aplicando un término bíblico, llama «escándalo». El vocablo σκάνδαλον había sido utilizado por san Pablo (1 Cor 22-23), pasaje en el que designa la reacción del pueblo hebreo frente a la proclamación del mensaje cristiano: «Porque los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría, mientras que nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios para los llamados, ya judíos, ya griegos».

Kierkegaard recurre a esa expresión paulina en casi todas sus obras, siempre con el propósito de señalar aquello que la pasión humana se niega a aceptar y aquello que el pensamiento filosófico rechaza como algo incomprensible. Eso que es motivo de escándalo y que parece una locura, sin embargo, es precisamente lo que salva. De ahí la frecuente evocación de la forma verbal aplicada por Jesús en el Evangelio: «Bienaventurado aquel que no se escandalizare de mí» (Mt 6, 11). Como concepto teológico, el escándalo define, de hecho, el sentimiento de rechazo experimentado por el ser humano ante el acontecimiento de la encarnación. En las *Migajas filosóficas*, el mismo concepto califica el choque entre la idea de la encarnación y la razón que, incapaz de asimilarla, establece con ella una relación comparable a la del «amor infeliz».[183] La comprensión de uno de los sentidos del vocablo griego puede tal vez ayudarnos a entender de qué manera esa posibilidad se interpone justamente entre el sujeto que peca y la aceptación del perdón: el escándalo es algo así como la trampa que el yo se tiende a sí mismo. El autor de *La enfermedad mortal* lo define como la resistencia del sujeto que, estando situado «delante de Cristo», no quiere que éste sea la medida de la relación que el yo ha de establecer consigo mismo. El escándalo es, por tanto, el último obstáculo que el individuo ha de superar para volverse transparente a sí mismo en la fe. Como tal, es también un aspecto integrante de la pasión cristiana de la fe: «El escándalo, en cuanto posibilidad abolida, es indudablemente un momento de la fe. Pero el escándalo que nos aleja de la fe es el pecado».[184]

La insistencia del autor de *La enfermedad mortal* sobre el concepto de escándalo responde al propósito de mostrar que la encru-

---

183 MF, pág. 61.

184 *Ibid.*, pág. 220 nota.

cijada que éste traza entre los dos fenómenos que separa y distingue, a saber, el pecado y la fe, debe resolverse en el interior del individuo singular, y no según el dictamen de la multitud. El acercamiento del ser humano a Dios, propuesto por el cristianismo, no se cumple en la divinización de la especie humana, sino en la aceptación individual de la verdad cristiana tras el momento de resistencia que la presencia de Cristo provoca en el yo:

> Delante de Dios, en Cristo, no existen más que individuos pecadores. La doctrina del pecado, de que tú y yo seamos pecadores —una doctrina que disgrega de un modo categórico a «la multitud»—, acentúa la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre tan hondamente como nunca jamás se hizo. [...] En cuanto pecador, el hombre está separado de Dios por el abismo de la más profunda diferencia cualitativa. Y, naturalmente, Dios está separado del hombre por ese mismo abismo cuando perdona los pecados.[185]

La realidad ética y la verdad de la existencia

La constante remisión de los conceptos teológicos a la *experiencia individual* del sujeto que, en la realización de sus posibilidades de vida, yerra y se arrepiente, concuerda plenamente con la intención de describir dicha experiencia como el paso de la esfera de la inmediatez a la «inmediatez segunda» de la fe. En opinión de Kierkegaard, sin embargo, importa particularmente comprender que esa descripción no puede ser llevada a cabo a partir de los instrumentos teóricos provistos por el pensamiento filosófico de la época. En el mismo momento en que el autor de las *Etapas en el camino de la vida* enuncia que «hay tres esferas de existencia: la estética, la ética y la religiosa», queda claro que la utilización de este esquema implica el rechazo del pensamiento abstracto o, dicho de otro modo, del abordaje «metafísico» de las pasiones humanas: «Lo metafísico es abstracción, y no hay ningún ser humano que exista de modo metafísico. Lo metafísico, lo ontológico, es, pero no existe; pues, si existe, existe en lo estético, en lo ético, en lo religioso».

La relación entre la teoría de las esferas y la impugnación del pensamiento metafísico se funda en el hecho de que éste, tomado

185 *Ibid.*, pág. 228 y sig.

como paradigma de una filosofía de la existencia, daría lugar a una justificación del punto de vista estético e impediría su crítica. Dicho de otro modo: pensar la vida ética en términos metafísicos, pensar la religión en esos mismos términos, sería reducir la vida ética y la vida religiosa al mero ser, sería anular la contradicción constitutiva de la existencia en beneficio de un saber abstracto y desinteresado. Ése es el riesgo que Kierkegaard ve en el pensamiento de la época, en el que cierta filosofía —la de los hegelianos de la década de los cuarenta del siglo XVIII— se ha constituido en el criterio último para la comprensión de la moral y de la religiosidad. El punto de vista filosófico que Kierkegaard critica es, por tanto, el que permite situar el pensamiento ético y religioso en el marco de un sistema cuyo fundamento es la pura abstracción del ser. Así debe entenderse también su rechazo del principio que establece «que lo exterior es lo interior, y lo interior, lo exterior».[186]

> [En su total abstracción], ese principio es esencialmente un principio estético-metafísico, y de esa manera la filosofía hegeliana acaba feliz y contenta sin habérselas con lo ético y lo religioso, o acaba de un modo fraudulento al someterlo todo (incluso lo ético y lo religioso) a lo estético-metafísico. Ya lo ético establece una especie de relación contradictoria entre lo exterior y lo interior [...]; éticamente hablando, la victoria en lo exterior no demuestra absolutamente nada, pues en sentido ético se interroga solamente por lo interior [...]. Lo religioso establece de manera terminante la contradicción entre lo exterior y lo interior, terminantemente como contradicción; en ella reside, de hecho, el sufrimiento como categoría existencial de lo religioso, pero en ella reside también la interior infinitud de la interioridad volcada hacia dentro.[187]

El problema de la filosofía de la existencia, en definitiva, no es el problema del Ser (en latín, *esse*), sino el problema del interés (en danés, *Inter-esse*) que hace que el individuo se aferre a la vida: «Para el existente, el hecho de existir es su más alto interés, y el estar interesado en existir es la realidad. Lo que la realidad es no puede ser indicado en el lenguaje de la abstracción. La realidad es el *inter-esse* entre la hipotética unidad del pensamiento de la abs-

[186] SKS, vol. 6, pág. 439.
[187] SKS, vol. 7, pág. 270 nota.

tracción y el ser».[188] De la misma manera se había observado ya que «la repetición», entendida como la recuperación efectiva del sentido de la propia existencia, «es el *inter-esse* de la metafísica, pero al mismo tiempo es el interés en el que la metafísica naufraga».[189] Aquello que Kierkegaard califica como el «principio estético-metafísico» imperante en la filosofía moderna es justamente la tentativa de pensar el ser de la subjetividad en los mismos términos en los que se concibe el ser de los objetos estéticos, es decir, el ser inmediato y meramente contemplado. Así como el desinterés es el requisito del juicio estético acerca de las cosas que rodean al sujeto en general, el interés subjetivo es el signo de la relación del existente concreto —es decir, del individuo— con sus propias posibilidades de acción, posibilidades que constituyen, por tanto, la «realidad» más íntima de su existencia.

La identificación de la realidad en sentido existencial con el interés subjetivo y con la individualidad aparece desarrollada en la obra con la que Kierkegaard cierra el primer ciclo de sus escritos firmados con seudónimo, la *Apostilla conclusiva y acientífica a las Migajas filosóficas*. En ella, la relación entre la visión estética y la determinación ética de la existencia se comprende de manera explícita a la luz del problema del *devenir*. En algún sentido, éste era ya el planteamiento de la segunda parte de *O lo uno o lo otro*: «Lo estético en un hombre es aquello que él inmediatamente es; lo ético es aquello a través de lo cual llega a ser lo que llega a ser».[190] En efecto, el interés subjetivo está siempre determinado por la pasión ética y es, por tanto, interés en un «llegar a ser». El desinterés del esteta, en cambio, consiste en vivir «en, por, de y para» la inmediatez.[191] Aun cuando el acto de la seducción, más allá de su forma inmediata, pueda transformarse en una actitud reflexiva —tal como la que encarna el personaje del *Diario de un seductor*—, el esteta no cifra verdadero interés en la realidad de su propio devenir sino que se contenta con señalar lo que hay de interesante en la experiencia vivida. Sólo el interés ético, sólo el interés del individuo en su propio devenir es interés en la realidad, pues «la propia realidad ética del individuo es la única

188 *Cf. ibid.*, pág. 286.
189 R, pág. 161; *cf.* CA, pág. 52 nota.
190 EEE, pág. 166.
191 *Ibid.*

realidad».[192] Del mismo modo se justifica en la *Apostilla* la aplicación de los conceptos de «existencia» y de «realidad» en el plano teológico: «El objeto de la fe [...] es la realidad del dios entendida como existencia. Pero existir significa ante todo ser un individuo [...]. El objeto de la fe es, entonces, la realidad del dios en la existencia, es decir, como un individuo, es decir, que el dios ha existido como un ser humano individual».[193] Una vez más, el problema no es aquí el del «ser» de Dios sino el de la «realidad» de Dios en la existencia: «El objeto de la fe es la realidad de un Otro; la relación con éste es la de un interés infinito *[en uendelig Interesseretħed]*».[194]

De hecho, la caracterización de la religiosidad efectuada al comienzo de *El concepto de la angustia* —lo religioso como «la idealidad de la realidad»—[195] presuponía ya la concepción de la realidad existencial como una relación de «interés». En el marco del cristianismo, sin embargo, el objeto del interés ético recibe una determinación adicional según la cual el «bien» al que aspira el sujeto es la salvación, la «beatitud eterna». Pero esto significa que la esencia del cristianismo sólo puede comprenderse a partir de una teoría de la subjetividad en la que el punto de vista ético —el punto de vista del devenir— ha sido llevado hasta sus últimas consecuencias:

> Ese desarrollo de la subjetividad, esa re-creación, esa concentración infinita en ella misma frente a la representación del sumo bien de la infinitud —una eterna beatitud— es la posibilidad desarrollada de la primera posibilidad de la subjetividad. Así, el cristianismo protesta contra todo lo objetivo; quiere que el sujeto se preocupe infinitamente por sí mismo. Aquello acerca de lo cual interroga es la subjetividad; sólo en ella está la verdad del cristianismo si es que está en alguna parte, pues no está en lo objetivo.[196]

Este planteamiento implica, desde luego, una formulación precisa de aquello que la filosofía de la existencia ha de entender por ver-

[192] SKS, vol. 7, pág. 298.
[193] *Ibid.*
[194] *Ibid.*, pág. 297.
[195] CA, pág. 51 nota.
[196] SKS, vol. 7, pág. 122.

dad. «La verdad subjetiva», nos dice Kierkegaard, es «interioridad».[197] Pero la tarea más alta asignada a la interioridad del sujeto no es ya la del intelecto. La verdad de la existencia no encuentra su criterio en la mera concordancia entre el pensar y lo pensado:

> Ya sea que se defina la verdad de manera empirista como la adecuación del pensamiento al ser, o de manera idealista como la adecuación del ser al pensamiento, de lo que se trata en todo caso es de poner sumo cuidado en qué se entiende por «ser», y de cuidar además que el espíritu humano cognoscente no sea conducido con engaños hacia lo indeterminado.[198]

En su calidad de *inter-esse*, la verdad de la existencia es justamente aquello que impide la adecuación entre el ser y el pensamiento, aquello que «los mantiene separados el uno del otro».[199] El criterio de la verdad subjetiva no es, en suma, la certeza respecto del ser objetivo, sino todo lo contrario:

> Cuando la subjetividad es la verdad, la definición de la verdad debe contener además en ella misma la expresión de la contradicción con respecto a la objetividad [...], y esa expresión denota asimismo la tensión de la interioridad. He aquí una tal definición de la verdad: *la incertidumbre objetiva, mantenida en la más apasionada apropiación de la interioridad, es la verdad*, la suma verdad que se da para alguien *existente*.[200]

A la condición de la incertidumbre respecto al objeto se articula, en esta definición, la condición del infinito apasionamiento con el que el sujeto busca apropiarse de una verdad determinada. De hecho, «la pasión de la infinitud es precisamente la subjetividad, y, así, la subjetividad es la verdad».[201] El autor de la *Apostilla* retomará aquella misma definición de la verdad subjetiva en su caracterización de la fe cristiana: «Fe es *la incertidumbre objetiva junto a la repulsión del absurdo, mantenida en la pasión de la interioridad*,

---

[197] *Ibid.*, pág. 173 y sigs.
[198] *Ibid.*, pág. 173.
[199] *Ibid.*, pág. 303.
[200] *Ibid.*, pág. 186.
[201] *Ibid.*

que es precisamente la relación de la interioridad potenciada al máximo».[202]

El problema de la comunicación

Tan pronto como se ha comprendido que el sentido ético y religioso de la existencia no puede ser expuesto en términos abstractos, objetivos o metafísicos, el desafío que afronta el pensamiento de Kierkegaard es el de determinar el tipo de comunicación que conviene a la verdad subjetiva. Desde ese punto de vista, no sería erróneo afirmar que la teoría de los tres estadios depende, en última instancia, de la distinción entre una comunicación estética y una comunicación ético-religiosa de la verdad de la existencia. Ésa es, de alguna manera, la distinción que Kierkegaard intenta establecer en todos sus escritos. Ya en la tesis sobre Sócrates, de hecho, el problema de la ironía es el que concierne a la posibilidad y a los límites de la comunicación existencial. Entendida como un no-saber, la ironía socrática priva al sujeto de todo contacto con el entorno y lo invita a replegarse sobre el espacio vacío en el que será capaz de oír su propia «voz interior». En obras posteriores, como hemos señalado, algunos de los seudónimos kierkegaardianos asumen la función mayéutica de Sócrates. Tal es el caso de Wilhelm, el autor de la segunda parte de *O lo uno o lo otro*, con respecto al sujeto estético de la primera parte del mismo libro. Algo similar ocurre en la relación de confidencia que se establece entre el narrador y el personaje de *La repetición*. Hay en el alma humana, sin embargo, secretos que el arte mayéutico no alcanza a desentrañar. La necesidad de una «suspensión teleológica de la ética» en *Temor y temblor* y la idea de un «fracaso» de la «primera ética» en *El concepto de la angustia* suponen la búsqueda de un nuevo fundamento para la comunicación de la verdad subjetiva.

Ya en las *Migajas filosóficas*, el seudónimo Johannes Climacus retorna a uno de los temas desarrollados al comienzo de la disertación sobre la ironía, a saber, la comparación entre los tipos de comunicación existencial ejemplificados por el socratismo y el cristianismo. El problema, en efecto, es en su origen el problema

[202] *Ibid.*, pág. 554.

de Sócrates, no sólo porque éste se dirige como individuo a otros individuos, sino porque insta al individuo a alcanzar una *verdad* que reviste al tiempo un valor ético, una verdad que es la subjetividad misma:

> ¿Hasta qué punto puede aprenderse la verdad? Comenzaremos con esta cuestión. ¿Era una cuestión socrática o ha surgido más bien de la pregunta socrática: puede aprenderse la virtud? [...] Sócrates resuelve la dificultad a través de la idea de que todo aprender y todo buscar es sólo recordar, de tal modo que el ignorante no necesita más que rememorar para llegar a ser consciente de lo que sabe.[203]

La importancia de estas observaciones consiste en el hecho de que, en el cristianismo, la comunicación entre el individuo y su verdad se halla interrumpida por la presuposición del pecado. Dicho de otro modo: así como la rememoración socrática o platónica pone al individuo (el discípulo) en relación con un pasado que contiene, a la vez, la verdad de la Idea, la comunicación de la verdad cristiana se inicia con el recuerdo de una no-verdad de la que el individuo mismo es culpable.[204] La estrategia de la rememoración es, por tanto, insuficiente. A fin de obtener su propia subjetividad como verdad, el individuo debe hacer algo más que remontarse al pasado. Es preciso que el portador del mensaje (el Maestro) se presente él mismo en un momento determinado del tiempo y conceda al discípulo la verdad que ha perdido. Y así como el Maestro, en sentido cristiano, cobra presencia en un momento determinado, así también deberá el discípulo decidirse en el tiempo, dejar atrás el lugar de la no-verdad y avanzar hacia la realización de la verdad. En términos éticos, esa decisión es el arrepentimiento. En términos religiosos, no es otra cosa que el movimiento de la conversión. Desde el punto de vista de su estructura temporal, la decisión tiene lugar en «el instante». Pero ello significa también que la verdad hacia la que el sujeto avanza no es un mero objeto de conocimiento, sino el objeto de una pasión: la pasión de la fe. Al final de las *Migajas filosóficas*, la superación cristiana del modelo de comunicación socrático se resume en los siguientes puntos: «Se ha supuesto un nuevo órgano: la fe, y un nuevo presupuesto: la

203 MF, pág. 27.
204 *Cf. ibid.*, pág. 32.

conciencia de pecado; una nueva decisión: el instante, y un nuevo maestro: [el] dios en el tiempo».[205] En el instante de la decisión, el creyente establece con ese «nuevo maestro» una relación de contemporaneidad en la que lo acoge como condición de su salvación.

El hecho de que el autor de las *Migajas filosóficas* utilice el término «el dios» en lugar de referirse simplemente a «Dios», expresa claramente el carácter de la indagación llevada a cabo en ese libro, indagación que él mismo califica como un «proyecto de pensamiento» o una «hipótesis». En comparación con la comunicación irónica de la verdad propuesta por Sócrates, Kierkegaard ve la necesidad de plantear el «problema» del cristianismo —esto es, el problema que consiste en «devenir cristiano»— no desde la posición de un cristianismo ya asumido, sino a partir de una estrategia de comunicación que él mismo llama humorística. Así como la ironía de Sócrates abre la posibilidad de la ética, el humor del autor de las *Migajas filosóficas* se limita a indicar el punto de transición que ha de llevar a la religiosidad cristiana. Esta limitación se hace explícita en el segundo libro firmado por el mismo seudónimo, la *Apostilla conclusiva y acientífica a las Migajas filosóficas*. En este tratado, vuelve a referirse a la búsqueda socrática y a la búsqueda cristiana de la verdad como formas paralelas de pensamiento, señalando tanto lo que éstas tienen en común como sus diferencias esenciales. El suelo común a ambas es la impugnación del pensamiento objetivo, el rechazo de la posición que es «indiferente con respecto al sujeto pensante y a su existencia». Dicha impugnación corre por cuenta de un «pensador subjetivo» que «está atento a la dialéctica de la comunicación», y que por eso no sólo ejerce la reflexión sino que hace que ésta tome la forma de una «doble reflexión», la «reflexión de la interioridad».[206]

El pensamiento objetivo es comunicación en sentido corriente, una comunicación que «no tiene secretos; sólo el pensamiento subjetivo, doblemente reflexivo, tiene secretos, es decir, todo su contenido esencial es esencialmente secreto, porque no puede ser comunicado de manera directa». Aquello que el pensador subjetivo, por su parte, ha de comunicar de manera indirecta es la necesidad de la apropiación del mensaje comunicado.[207] Dicha necesidad es esen-

---

[205] *Ibid.*, pág. 113.
[206] SKS, vol. 7, pág. 73.
[207] *Ibid.*, pág. 74 y sigs.

cial a la comunicación religiosa, pero la forma de la reflexión a la que ésta recurre se halla presente ya en todos los casos de comunicación subjetiva: «En sentido objetivo se acentúa qué se dice; en sentido subjetivo, cómo se dice. En sentido estético tiene validez esta distinción. [...] En sentido ético-religioso vuelve a ser acentuada», pero en este último caso «se la comprende como la relación del existente con lo declarado en su misma existencia. En sentido objetivo se pregunta solamente acerca de las determinaciones del pensamiento; en sentido subjetivo, acerca de la interioridad».[208]

Un año después de la publicación de la *Apostilla*, Kierkegaard desarrolla estas mismas distinciones en el esbozo de unas lecciones acerca de «La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa»: toda comunicación directa es «comunicación de saber»; la comunicación indirecta, en cambio, es comunicación de un «poder» e incluso de un «deber poder» en sentido práctico. Mientras que en la comunicación directa basta que reflexione sobre el objeto que ha de ser comunicado, en la comunicación indirecta debe tenerse en cuenta también la forma del mensaje y la posición en la que se encuentran tanto el que lo emite como el que lo recibe.[209]

En la *Apostilla*, según hemos visto, la teoría de la comunicación indirecta es el fundamento de la concepción de la verdad subjetiva entendida, en términos generales, como apasionada apropiación de la interioridad. Sin embargo, tan pronto como se plantea el problema específico de la verdad en sentido cristiano, la interioridad del sujeto debe pensarse también como el espacio de una no-verdad. En este último caso, la exigencia de una apropiación de la interioridad es paralela a la comunicación de una verdad eterna bajo la forma extrema de la paradoja. El elemento decisivo de la comunicación religiosa en sentido cristiano es la aceptación apasionada de aquello que la razón no entiende. El individuo comprende su no-verdad en el momento mismo en que la comunicación del mensaje cristiano lo coloca ante la verdad eterna de la encarnación. El autor de la *Apostilla* llega por este camino al mismo punto que el autor de *La enfermedad mortal* desarrollaría más tarde: la conjunción de la conciencia del pecado y de la conciencia del perdón de los pecados, la posibilidad del escándalo en la que se apoya la fe: «Pues el creyente es, en el comienzo, escándalo, y la

[208] *Ibid.*, pág. 185.
[209] *Pap.* VIII.2 B 89, pág. 185.

posibilidad de éste es el ininterrumpido temor y temblor en su existencia».[210]

Hacia el final de la *Apostilla*, la reflexión acerca del carácter paradojal de la verdad cristiana permite introducir una última variación en el esquema tripartito de las esferas de la existencia. Hay, en efecto, una religiosidad A (la religiosidad natural) y una religiosidad B (la religiosidad en sentido cristiano). En cualquiera de los casos, queda claro que para Kierkegaard la religiosidad no coincide jamás con la aceptación formal de un conjunto de dogmas, sino que designa la experiencia íntima a partir de la cual incluso el dogma puede ser acogido. Esa experiencia es, en última instancia, la misma que hemos caracterizado como la base de la teoría kierkegaardiana de la existencia, a saber, la de una ruptura con lo externo.

De acuerdo con el Kierkegaard de la *Apostilla*, toda religiosidad implica la contradicción, la fractura entre un aquí y un allá, la cual debe ser experimentada por el individuo en la búsqueda de su propia interioridad. La presuposición general de la religiosidad es la «dialéctica de la interiorización», «la relación con una beatitud eterna que no está condicionada por ninguna otra cosa», cuya consecución no se apoya en ningún objeto exterior y temporal. Las diversas formas de esa relación se expresan de manera respectiva en la religiosidad A y en la religiosidad B, siendo sólo esta última la que corresponde a la experiencia cristiana. La primera religiosidad, que es la base para la segunda, «tiene sólo la naturaleza humana en su universalidad como su presuposición». Por eso cabe pensarla como una religiosidad natural, la religiosidad de la «inmanencia» de lo humano tal como se encuentra ya en las religiones paganas. En la religiosidad A, el sentido de la beatitud eterna queda indeterminado; su única definición es la de la interiorización del sujeto que renuncia a lo exterior y a lo temporal. En la religiosidad B, la contradicción experimentada por el individuo que busca su propia interioridad recibe además, como hemos visto, la determinación de la paradoja, puesto que, junto a la pasión incesante de esa búsqueda, el individuo reconoce que lo que busca no está en sí mismo, sino que debe ser provisto por un Otro. La paradoja en sentido eminente es la presencia de ese Otro en la historia, la manifestación temporal de un poder eterno. Así, la re-

[210] *Ibid.*, pág. 532.

ligiosidad B añade al apasionamiento de la religiosidad A el carácter dialéctico-paradojal de la relación con una verdad que, por una parte, ya ha sido dada, puesto que lo Eterno ya se ha hecho presente en el tiempo en la persona de Cristo, y que, por otra parte, no ha sido dada todavía, puesto que el individuo debe alcanzarla y apropiársela en su interioridad. Por eso caracteriza Kierkegaard la religiosidad B como «lo religioso-paradojal», es decir, como la religiosidad que «establece la contradicción absoluta entre la existencia y lo Eterno» tan pronto como se postula la presencia de lo Eterno «en un momento determinado del tiempo».[211]

Mediante la categoría de «el dios en el tiempo» y la calificación de «la paradoja absoluta», en las *Migajas filosóficas* y la *Apostilla* se alude claramente al dogma de la encarnación, pero lo define siempre en los términos de una teoría de la subjetividad, oponiéndose de esa manera a toda tentativa de expresar las verdades dogmáticas en el lenguaje del pensamiento especulativo. De hecho, el tiempo en el que la verdad eterna se manifiesta es el de la existencia humana, el tiempo en el que el sujeto se busca a sí mismo en la valoración estética de sus posibilidades y en la realización ética de su libertad. El carácter paradojal de aquella verdad no consiste simplemente en la contradicción entre el tiempo y la eternidad como dimensiones objetivas, sino en el hecho de que esa tensión es vivida apasionadamente por un sujeto cuyo entendimiento no la asimila. Se comprende en este punto por qué razón Kierkegaard concibe la religiosidad A, la religiosidad del apasionamiento, como la base de la religiosidad B. En esta última, el encuentro con la paradoja hace que el *pathos* subjetivo se «agudice» de manera extrema. El autor de la *Apostilla* explica dicha agudización a partir de tres elementos: en primer término, la conciencia del pecado, conciencia de aquello que —a diferencia del mero sentimiento de culpa— exige «la transformación paradojal de la existencia», la ruptura con la inmanencia de lo humano; en segundo término, la posibilidad del escándalo, la momentánea «colisión» con la paradoja en la medida en que sólo ésta coloca a la fe contra el entendimiento y, así, hace que la fe sea esencialmente una decisión; por último, el dolor de la simpatía, el dolor de aquel que debe abandonar las relaciones mundanas con cada ser humano a fin de simpatizar —en sentido estricto— sólo con aquellos que

[211] SKS, vol. 7, pág. 519.

comparten su fe.[212] En los tres casos, lo que está en juego es la conversión del *pathos*, la alteración del apasionamiento del sujeto en el momento en que éste, para llegar a ser sí mismo, debe llegar a ser un hombre nuevo.

Kierkegaard no deja de reconocer la profunda intención polémica de su teoría de la comunicación y de la concepción de la religiosidad que le es inherente. Su rechazo del pensamiento especulativo en el plano teológico coincide, en última instancia, con la crítica de una cultura en la que el cristianismo se expresa de manera directa en el lenguaje de la razón: «En nuestra época, el cristianismo se ha naturalizado y, así, adaptado hasta el punto en que nadie sueña con el escándalo; ahora es totalmente lícito, pues uno no se escandaliza por algo insignificante, y eso es aquello en lo que el cristianismo se está transformando».[213] La importancia asignada a esta crítica hará que los fundamentos de la teoría de la comunicación religiosa vuelvan a ser defendidos por medio de otro de los seudónimos, Anti-Climacus. Tal como éste la comprende en *La ejercitación del cristianismo*, la rigurosa aplicación de la comunicación indirecta reclama que la religiosidad cristiana deseche, no sólo el lenguaje de la razón especulativa, sino también los procedimientos retóricos destinados a provocar la convicción directa del oyente: «Negar la comunicación directa equivale a exigir la fe».

> La posibilidad del escándalo, que es la relación con la cual hay que empezar, expresa en el sentido más profundo que ha de estarse atento o que es exigida de un hombre la máxima atención (ciertamente según una medida que es muy distinta de la puramente humana; ya que se trata de una medida divina) respecto a decidirse por ser creyente. También la comunicación directa pretende quizás hacer atento todo lo que pueda a aquel a quien va destinada: le suplica, se lo jura, le mete en el corazón la importancia de la cosa, amonesta, amenaza, etcétera, todo lo cual es a su vez comunicación directa y por tanto no encierra la suficiente seriedad respecto a su más alta decisión, ni tampoco obtiene la suficiente atención. No, tiene que comenzarse con la negación de la comunicación directa: esto es seriedad. La posibilidad del escándalo es pavorosa, y, no obstante, ella es lo que la ley respecto al Evangelio, la severidad, que pertenece a la seriedad.

[212] *Ibid.*, pág. 530 y sigs.
[213] *Ibid.*, pág. 532.

> No se da comunicación directa ni recepción directa: solamente se da una elección. Aquí no se trata del procedimiento de la comunicación directa, que sugestiona, amenaza, amonesta, y de esta manera, totalmente desapercibida, paso a paso, se va efectuando el tránsito a una tal suposición, al convencimiento de lo mismo, a ser de tal parecer, etcétera. No, lo exigido ahora es un modo de recepción completamente definido: el de la fe.[214]

En *La ejercitación del cristianismo*, en efecto, se retoma el concepto de escándalo para denunciar no sólo el malentendido de una cristiandad concebida como una «multitud» en la que se disipa la conciencia del pecado individual, sino también el parentesco entre ese malentendido y la idea de una Iglesia triunfante sostenida por los clérigos de la época. Como criterio de la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre, el escándalo cubre entonces tres aspectos complementarios: la colisión entre la existencia individual de Cristo y el orden establecido, la expresión de la majestad divina en Cristo y, finalmente, la pequeñez, la condición de pobreza, la humillación y el sufrimiento asumidos por aquél.[215] De esta manera, queda claro que el escandaloso «mensaje» de la comunicación indirecta en sentido cristiano no es «la *doctrina* del Dios-hombre, la *doctrina* de la reconciliación. No, el escándalo lo es con relación a Cristo o a que uno mismo sea cristiano. [...] la vida de Cristo en la tierra es el paradigma; en parangón con ella tengo yo, y todo cristiano, que esforzarme por conformar mi vida, y éste es el tema esencial de la predicación».[216]

La teoría kierkegaardiana de la comunicación, en definitiva, tiene su origen en la convicción de que la relación de contradicción entre el pecado y la fe afecta y determina al individuo como individuo. No debemos olvidar que las obras que hoy leemos como expresión de la «filosofía» de Kierkegaard son, en realidad, las de un autor que en ninguno de sus escritos, ya fueran firmados con su nombre o con seudónimo, jamás renunció a la forma de comunicación del sermón religioso. A «ese individuo» *(hiin Enkelte)* estaban dirigidos de manera explícita sus *Discursos edificantes*, discursos en los que el mensaje del cristianismo vuelve a

[214] EC, pág. 204 y sig.
[215] *Ibid.*, págs. 119-176.
[216] *Ibid.*, pág. 159 y sig.

ofrecerse una y otra vez a la meditación de un sujeto situado en el tiempo. La indicación más clara de la intención con la que Kierkegaard utiliza el término individuo se halla en las dos extensas notas con las que concluye su escrito *Punto de vista sobre mi actividad como escritor*: «Sobre la dedicatoria a "ese individuo"» y «Una palabra sobre la relación de mi actividad como escritor con "ese individuo"». Ahí se caracteriza la doble dialéctica de la expresión *hiin Enkelte* a partir de la distinción entre las obras escritas con seudónimo, en las que el sujeto en cuestión es «estéticamente determinado, el individuo en sentido eminente, el destacado, etcétera», y las obras edificantes, en las que «ese individuo» es «lo que cada ser humano es y puede ser». Así, «el punto de partida de los seudónimos es [...] la diferencia entre ser humano y ser humano», mientras que «el punto de partida de los discursos edificantes está en lo edificante, es decir, en lo humano en general. Pero esa doble dialéctica es justamente la del "individuo". El "individuo" puede significar el único entre todos, y "el individuo" puede significar cada uno».[217] En virtud de esta misma dialéctica, Kierkegaard señala que «ese individuo» es la categoría a través de la cual, en sentido religioso, deben pasar la época, la historia y la especie, la categoría del espíritu, del despertamiento del espíritu, la categoría decisiva en sentido cristiano que ha de llegar a ser asimismo «decisiva para el futuro del cristianismo».[218]

OBRAS DE ESTA EDICIÓN

Los escritos incluidos en la presente selección de obras de Kierkegaard se publicaron originalmente, con diferentes seudónimos, entre 1843 y 1845. Los tres primeros (*Diapsálmata*, *Repercusión de la tragedia antigua en la moderna* y *La validez estética del matrimonio*) integran, junto a otros textos, el tratado en dos volúmenes con el que Kierkegaard comienza su carrera de escritor: *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida.*[219] El cuarto, *Temor y temblor*, es una obra

---

[217] SV, vol. 13, pág. 601.

[218] *Ibid.*, págs. 604, 607.

[219] La obra incluye asimismo, además de un Prefacio, los textos titulados *La rotación de cultivos*, el *Diario de un seductor*, *El equilibrio entre lo estético y ético en la formación de la personalidad* y *Ultimátum*. Estos últimos dos escritos y *La validez estética del matrimonio* componen el segundo volumen del tratado.

unitaria. Más allá de sus diferencias formales y de contenido, el lector podrá reconocer en ellos las vicisitudes de un pensamiento consagrado a la interrogación del sentido de la vida. La orientación que dicha interrogación asume en cada caso depende, entre otros factores, de la posición adoptada por el autor con relación a ese punto crucial en el que parecen confluir todas las pasiones humanas: la decisión. Entre el instante del goce estético y la continuidad de la vida ética, entre el amor carnal y la creencia religiosa, entre el cumplimiento de la ley y la realización de una voluntad trascendente, los personajes de estas obras coinciden en señalar el carácter dilemático de todo pensamiento relativo a la existencia.

Obras pertenecientes a «O lo uno o lo otro»

Según el seudónimo Víctor Eremita confiesa en el prólogo, los diversos tratados y fragmentos publicados bajo el título de *O lo uno o lo otro* habrían sido hallados en el interior de un viejo secreter. Ahí estaban los «trozos y recortes» que el supuesto editor agrupa y coloca al comienzo de la primera parte del libro:

> He creído que la palabra *Diapsálmata* era un buen título general, ya que la mayoría de los aforismos tienen un corte lírico. [...] Por otra parte, he dejado que el azar me guiase en la disposición de tan diversos aforismos. [...] Me he sometido, pues, al azar y es este mismo azar el que ha hecho que cayera en la cuenta de que el primero y el último de los aforismos guardan entre sí una cierta correspondencia, ya que uno de ellos tiene, por así decirlo, conciencia de lo doloroso que resulta ser poeta y el otro experimenta la satisfacción que le proporciona la certeza de tener siempre la risa de su lado.[220]

El primero y el último de los *Diapsálmata*, por cierto, describen la tensión en la que se sitúa el voluble estado de ánimo de su autor. Entre los extremos de la pesadumbre y de la alegría, los noventa aforismos revelan su incapacidad de detenerse y profundizar en alguna de las materias abordadas, pues todas lo conducen de vuelta a la contemplación de su propio ser, y ello sólo para permitirle descubrir el vacío de la existencia. Entre ellos se destaca, por

[220] P, pág. 47.

su extensión y por su contenido, el humorístico «O lo uno o lo otro» en el que el autor encuentra resumida «toda la sabiduría de la vida»: «Te cases o no te cases, lo mismo te arrepentirás».[221] En la segunda parte del tratado, otro de los seudónimos de Kierkegaard utilizará esa misma expresión para destacar la concepción opuesta:

> Vuelvo a decirte lo que tantas veces te he dicho, o más bien, te lo grito; o lo uno o lo otro, *aut-aut*; introducir un solo *aut* a título correctivo no basta para arreglar las cosas [...]. Pese a que, en alguna medida, mi vida ha pasado por su «o lo uno o lo otro», sé muy bien que puede haber muchos casos en los que cobrará su significado pleno. Pero espero que esas palabras me encuentren al menos dignamente dispuesto cuando se me crucen en el camino, y tener la suerte de elegir lo correcto.[222]

Repercusión de la tragedia antigua en la moderna

Este escrito tiene mucho en común con las obras *Siluetas* y *El más desgraciado*, también pertenecientes a *O lo uno o lo otro*. Los tres se presentan como discursos leídos ante un público de difuntos, la asociación de los así llamados Συμπαρανεκρωμένοι o «cofrades cosepultos». De acuerdo con la explicación provista en los *Diarios* de Kierkegaard, la utilización del término griego mediante el cual el autor se dirige a sus oyentes ha de entenderse como una referencia a dos fuentes paralelas de inspiración, a saber, los *Diálogos de los muertos* de Luciano de Samosata y la Epístola a los Hebreos.[223] En una anotación marginal efectuada en su ejemplar personal de *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard añade: «Tal vez podría haberlos llamado también Πεισιθανατοι (aquellos que instan a morir), evocando de ese modo el apelativo que Hegesias, el cirenaico, recibió por haber hablado tan magníficamente acerca de las miserias de la vida».[224] En efecto, los personajes descritos en estos discursos hablan de la existencia desde el punto de vista de un sufrimiento que va más allá de la vida concreta. Antígona en

[221] D, pág. 32. Fragmento que lleva por título «Alternativa» en la traducción de Demetrio González.

[222] EEE, pág. 150.

[223] RTAM, pág. 41.

[224] SKS, K 2 & 3 (comentario crítico), pág. 142.

la tragedia de Sófocles, María Beaumarchais en el *Clavijo* de Goethe, Doña Elvira en el *Don Juan* y Margarita en el *Fausto*, son, de un modo u otro, criaturas emparentadas con la muerte. La serie se cierra con «el más desgraciado», que no es siquiera el nombre de un personaje, sino tan sólo un epitafio escrito sobre la lápida de una tumba vacía.

El texto *Repercusión de la tragedia antigua en la moderna* es una reflexión surgida de la lectura de las *Lecciones de estética* de G. W. F. Hegel y de otras obras consagradas a esa materia. En ellas se inspira probablemente la observación inicial que justifica la distinción misma entre la antigua noción de lo trágico y el drama moderno: nuestra época no es una época trágica.

> Según todos los indicios se encamina preferentemente por los derroteros de lo cómico. La existencia está de tal manera socavada por la duda de los individuos *[Subjecternes]* que el aislamiento representa hoy una tendencia en creciente desarrollo. [...] Lo cómico consiste en que la subjetividad, en su forma más simple [*som den blotte Form*, en tanto mera forma], se impone como norma de valor. Toda personalidad aislada se hace cómica siempre que pretenda hacer valer su contingencia frente a la necesidad de la evolución.[225]

La referencia a la tragedia moderna se transforma de este modo en una interrogación acerca de la posibilidad de la experiencia trágica en la modernidad, dado que el sufrimiento del héroe trágico tiende a ser reemplazado por el del sujeto melancólico y, en definitiva, desesperado.[226] El aislamiento puramente formal de la subjetividad se explica por el abandono del trasfondo sustancial que la familia y el Estado proveían al sujeto trágico en la Antigüedad. Sin poder apoyarse en estas determinaciones, el sujeto moderno vive su culpa como una falta estrictamente ética. Para que la tragedia sea posible en la modernidad es preciso, por tanto, que el poeta recurra a la representación del mal. Sin embargo, la única representación puramente estética del mal es la representación de una individualidad cómica. Ésta es la contradicción que hace que los poetas trágicos modernos deban poner en escena sujetos incapaces de «refugiarse en el templo de la estética», hé-

---

[225] RTAM, págs. 43 y 45.
[226] *Cf. ibid.*, pág. 44.

roes que van en busca de lo religioso. Dicha búsqueda tiene lugar en la reflexión del individuo, el acto reflexivo en el que el héroe, si bien amortigua su «pena» *(Sorge)*, se hunde en su propio «dolor» *(Smerte)*. La distinción entre los dos últimos conceptos desempeña un papel fundamental en la teoría kierkegaardiana de la tragedia:

> En el dolor siempre hay una cierta reflexión sobre el sufrimiento, reflexión que la pena desconoce. [...] Si aplicamos ahora estos datos a la relación existente entre la tragedia antigua y la moderna, tendremos que decir: en la tragedia antigua la pena es más profunda, y lo es también en la conciencia correspondiente. [...] En Grecia la pena es más profunda porque la culpa entraña la ambigüedad estética. En nuestro tiempo el dolor es mayor. [...] Evidentemente el dolor más amargo es el del arrepentimiento, mas el arrepentimiento encierra una realidad ética, no estética.[227]

Entre las tragedias griegas, sólo el *Filoctetes* parece encaminarse hacia un tipo de dolor estéticamente irrepresentable, pero los gritos que expresan el sufrimiento del héroe son todavía el signo de una personalidad incapaz de recluirse en su interioridad.

Más allá del análisis de la tragedia antigua, Kierkegaard medita entonces acerca de la posibilidad de concebir una Antígona moderna, un personaje trágico caracterizado como «la hija de la pena» a la que se ha dado «por ajuar la dote del dolor».[228] El padecimiento de esta nueva Antígona no ha de desenvolverse en la exterioridad, sino en el escenario espiritual y absolutamente interior de la angustia. No es casual que Kierkegaard asigne el dolor a este personaje en forma de una dote y de un ajuar. De hecho, piensa en ella como una esposa: «Nuestra Antígona es la esposa de la pena», en el sentido de que ha de permanecer atada, aferrada a su sufrimiento sin poder delegárselo al mundo que la rodea. La ley que la une a la pena es la ley de la reflexión. Como consecuencia, la nueva Antígona no ha de vivir la pena en el fugaz instante de la representación estética sino en el tiempo, en la continuidad de su existencia. «De esta manera ha consagrado Antígona toda su vida

---

[227] *Ibid.*, pág. 51-52.
[228] *Ibid.*, pág. 57.

a la pena.»[229] Aun cuando se enamore, llevará consigo la dote del dolor y sólo la muerte podrá proporcionarle un reposo.

La validez estética del matrimonio

El escrito con el que se inicia la segunda parte de *O lo uno o lo otro* es *La validez estética del matrimonio*. Su forma es la de una carta y, aunque ésta no lleva firma alguna, el editor ficticio del conjunto de la obra, Víctor Eremita, se encarga de consignar en el prólogo el nombre de su presunto autor: un tal Wilhelm, consejero de tribunales.[230] Tanto su vinculación con la institución judicial como el hecho de ser un dedicado esposo vienen a confirmar el carácter «ético» de su interpelación al esteta. El estudio de los manuscritos de Kierkegaard y el examen de sus papeles personales confirman parcialmente una observación posterior efectuada en su opúsculo *Punto de vista sobre mi actividad como escritor*, a saber, que la parte «ética» del libro fue escrita o, cuando menos, comenzada con anterioridad a la redacción de la parte «estética». En el prólogo de *O lo uno o lo otro*, Víctor Eremita señala, además, que los títulos de las epístolas éticas fueron inventados por él mismo. El texto sobre la validez estética del matrimonio aparece, en la edición íntegra, acompañado de otras dos cartas que no han sido incluidas en el presente volumen. Se trata de los escritos «El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad», algo más extenso que la primera carta, y un breve «Ultimátum».[231] Más allá de las precisiones filológicas respecto de la fecha de su redacción respectiva, queda claro que *La validez estética del matrimonio* se apoya en la lectura de algunos de los «papeles» de la primera parte, tanto en lo referente a la concepción de la vida expuesta por el autor estético como en lo relativo a los temas de sus ensayos teóricos.

La intención de «salvar la reputación estética del matrimonio» hace que el autor de la carta se concentre inicialmente en la crítica del amor conyugal llevada a cabo por el esteta y en su consiguiente exaltación del «primer amor»: «Lo que te atrae es el primer amorío. Sabes muy bien sumergirte y ocultarte en una soñadora y enamoradamente ebria clarividencia. [...] Mas estás muy lejos del ma-

[229] RTAM, pág. 70.
[230] P, pág. 45.
[231] *Cf.* SKS, vol. 3, págs. 153-332.

trimonio, y abrigo la esperanza de que tu buen duende te librará de adentrarte por sendas insensatas».[232] De hecho, la mayor parte de las reflexiones del autor ético conciernen a la relación entre el carácter abstracto y meramente ideal del amor inmediato y la continuidad temporal en la que la pasión amorosa adquiere su concreción. De ahí su interés en la acepción a la vez cómica y melancólica del amor que el esteta había destacado en sus aforismos y ensayos:

> Quiero aferrarme a una expresión que, a pesar de todas tus burlas y las del mundo entero, siempre ha encerrado para mí una bella significación: *el primer amor.* [...] Cuando nombro esta palabra estoy pensando en algo de lo más hermoso que hay en la vida; cuando tú la empleas es la señal de fuego de los tiros de la ametralladora de tus observaciones. Mas como para mí estas palabras no encierran absolutamente nada de ridículo, y como, sinceramente, tus ataques no me hacen mella porque no les hago caso; por la misma razón estas palabras tampoco incluyen para mí ese poso melancólico que pudieran tener para más de uno.[233]

A los ojos de este exegeta de las virtudes del matrimonio, la visión melancólica de su joven interlocutor se funda en el hecho de que éste no ha comprendido en carne propia la auténtica significación de «lo primero», sino que sólo contempla su posibilidad desde la posición de un espectador. Por esa misma razón la idea del «primer amor» lo fascina y lo aterra. En este sentido, puede decirse que el autor ético no hace otra cosa que proponer una reinterpretación de lo estético a luz de la existencia concreta: el valor estético del matrimonio no puede establecerse en función de «lo que se deja representar de una manera estéticamente bella», sino sólo a partir de «lo que es estéticamente bello». La diferencia entre la mera representación y la belleza vivida por los individuos consiste en que aquélla supone «una concentración en el momento», mientras que ésta sólo tiene lugar en la historia.[234]

El autor de *La validez estética del matrimonio* llega de este modo a establecer una de las categorías decisivas de lo que Kierkegaard llamará oportunamente la esfera ética, a saber, su carác-

---

[232] VEM, págs. 75-76.
[233] *Ibid.*, pág. 104.
[234] *Cf. ibid.*, pág. 200.

ter esencialmente histórico. La confusión en la que incurren los artistas y los poetas al intentar representar la pasión amorosa es la misma que cabe señalar en aquel que concibe la existencia como mera posibilidad:

> Piensas toda cosa concreta en una instancia, y ésta es la de la poesía. Si ahora junto a esto piensas la larga duración del matrimonio, no puede por menos de aparecérsete como una discordancia angustiosa. *El error está en que tú no piensas históricamente.* [...] He aquí ineludiblemente *la importancia del tiempo*, y el destino de la humanidad y de los individuos es el de vivir en el tiempo. [...] Por mucho que le des vueltas, tienes que admitir que *la tarea consiste en conservar el amor en el tiempo.*[235]

El amor conyugal «se distingue del primer amor como el amor histórico se distingue del ahistórico»; la glorificación romántica del amor inmediato se basa, de hecho, en la tentativa de esencializar el instante, prestando al primer amor una «eternidad ilusoria o ingenua».[236] Sin embargo, tan pronto como Kierkegaard denuncia esa ilusión valiéndose del concepto de historicidad, su caracterización de la existencia ética revela con toda claridad la dimensión religiosa de los fenómenos que la ejemplifican. Inspirada en el sentido de la «promesa» que el rito eclesiástico exige a los cónyuges en el momento de la bendición nupcial, la expresión de la voluntad ética es a la vez un acto religioso: «De este modo hemos puesto al primer amor en contacto con lo ético y con lo religioso, y esto ha manifestado que su esencia no necesitaba alterarse por ello [...]».[237]

La defensa de la «reputación estética» del matrimonio se transforma así en un discurso relativo a la posible conciliación entre lo estético y lo religioso. Puesto que la historia que encuentra su posibilidad en la existencia ética no es ya la historia de los acontecimientos externos sino la historia de la interioridad de los individuos, ella misma lleva impreso el sello de una eternidad que recupera la inmediatez del primer amor: «El matrimonio es cabalmente la inmediatez que contiene en sí misma la mediatez, la infinitud que con-

---

[235] *Ibid.*, págs. 194 y 208.
[236] *Ibid.*, págs. 162, 90 y 213.
[237] *Ibid.*, pág. 116.

tiene en sí misma la finitud, la eternidad que contiene en sí misma la temporalidad».[238]

Temor y temblor

Las pasiones descritas en el relato bíblico sobre el que se basa *Temor y temblor* contrastan tanto con la frivolidad de los sujetos estéticos como con la sosegada calma del eticista. Ello no impedirá, sin embargo, que el secreto de la existencia y el requerimiento de su revelación vuelvan a aparecer aquí como posibilidades extremas e irreconciliables. La diferencia entre ambas posibilidades no se funda esta vez en el enfrentamiento de dos concepciones de la vida, sino en un acontecimiento que desgarra a un mismo individuo en su interioridad. En el capítulo 12 del Génesis, Dios ha prometido a Abraham la bendición de su descendencia: «Yo te haré un gran pueblo, / te bendeciré y engrandeceré tu nombre [...]. Y serán bendecidas en ti todas las familias de la tierra». En el capítulo 22, Dios vuelve a hablar a Abraham ordenándole que sacrifique al hijo con cuyo nacimiento esa misma promesa comenzaba a cumplirse. «Anda, toma a tu hijo, a tu unigénito, a quien tanto amas, a Isaac, y ve a la tierra de Moria, y ofrécemelo allí en holocausto». Ese terrible acontecimiento, el del mandato divino dirigido a Abraham, sería el origen de un silencio más profundo y de un sufrimiento más íntimo que el de la melancolía propia de la existencia estética. La crisis vivida por Abraham no podría hallar una resolución ética en la simple «elección de sí mismo», pues es Dios quien lo ha elegido, y esa elección lo aparta de sus semejantes.

Las primeras reflexiones de Kierkegaard en torno a la figura bíblica de Abraham se remontan a la época de su formación pastoral (1840-1841). Sus escritos postumos contienen el esbozo de una interpretación de aquel relato vinculada, al parecer, a la preparación de un sermón religioso que nunca llegó a pronunciar.[239] En 1843, Kierkegaard vuelve a consagrar algunas páginas de su *Diario* a esa interpretación, pero su estilo delata un cambio de

[238] *Ibid.*, pág. 162.
[239] *Cf. Pap.* III C 4.

orientación.[240] No se trata ya de la presentación del texto ante la feligresía, sino de la proyección imaginaria de aquello que los personajes del relato, el patriarca Abraham y su hijo Isaac, pudieron pensar y sentir.

Ése es también el tipo de lectura que Kierkegaard propone en *Temor y temblor*. La variación poética del relato bíblico le permite penetrar en el silencio de los personajes, sin romperlo. Su propósito es mostrar que ese silencio abriga la posibilidad de la fe, y que sólo la confianza depositada en la gracia divina salva a Abraham en el acto mismo de la obediencia. De hecho, tanto en la lectura exegética como en la interpretación poética del Antiguo Testamento, Kierkegaard se dirige a un lector que conoce a la perfección el final de la historia: «Pero le gritó desde los cielos el ángel de Yavé [...]. "No extiendas tu brazo sobre el niño —le dijo— y no le hagas nada, porque ahora he visto que en verdad temes a Dios"». Su interés, sin embargo, está puesto en el instante de la incertidumbre sobre el que se funda la fe de Abraham. De ahí la sabia elección del título del libro. La expresión «temor y temblor» es utilizada por el apóstol Pablo en la Epístola a los Filipenses: «Con temor y temblor trabajad por vuestra salud». No menos sugestivo es el seudónimo que escoge: Johannes de Silentio.

La historia de Abraham no es sólo la de un creyente, sino también la de aquel cuya fe madura en el más absoluto silencio. En su recreación literaria de la experiencia de Abraham, Kierkegaard hace que ese silencio, ese temor y ese temblor acompañen de por vida al patriarca como el trasfondo de su fe, aun después de que el ángel, habiendo detenido su brazo, vuelva a bendecirlo. Son pocos los escritos en los que Kierkegaard no se vale de la misma expresión para destacar el carácter de la pasión religiosa. El año anterior a su muerte la utiliza en el último de sus sermones:

> Pero Dios es inmutable. Este pensamiento es *estremecedor, puro temor y temblor*. Por lo general esto se destaca menos; nos quejamos de la mutabilidad de los hombres y de todo lo temporal, pero Dios es inmutable; éste es el consuelo, puro consuelo, decimos incluso con ligereza. Sí, ciertamente, Dios es inmutable.[241]

---

240 *Cf. Pap.* IV A 76.
241 I, pág. 145.

El silencio de Abraham expresa ya la experiencia de la relación entre lo mudable y lo inmutable, entre lo temporal y lo eterno. Tal es la relación que Abraham calla, puesto que la vive como una prueba que él y sólo él debe atravesar: «Por eso mismo, de hecho, *no puede hablar*, pues en ningún momento puede dar la explicación definitiva —esto es, inteligible para todos— de que se trata de una prueba».[242]

La tensión entre la mutabilidad de lo humano y la inmutabilidad divina es el tema inicial del libro. A fin de señalarlo, como hemos dicho, el autor somete el relato bíblico a una serie de modificaciones. En la primera de ellas imagina el momento en el que Isaac descubre el gesto agresivo del patriarca: «Entonces Abraham se apartó unos instantes de él y cuando Isaac volvió a contemplar de nuevo el rostro de su padre, lo encontró totalmente cambiado: su mirar se había hecho feroz y sus facciones aterradoras».[243] En una segunda variación, es Abraham el que no comprende el mandato divino y pierde para siempre la alegría. En la tercera, Abraham pide perdón a Dios por haber deseado matar a su hijo y, sin alcanzar jamás la certeza del perdón, tampoco comprende cómo Dios podría perdonarlo. En la cuarta y última variación, Isaac ha perdido la fe. La alusión a estos cuatro posibles desenlaces de la historia de Abraham está destinada a determinar la justa tonalidad *(Stemning)* en la que se desenvuelve la lectura del relato. El tono que consiguen definir es justamente el del silencio y el de la incomprensión.

En efecto, tampoco el autor del libro puede comprender a Abraham en el momento en que éste, más allá del absurdo, cree en la inmutabilidad de la promesa divina: «Abraham me resulta ininteligible y no puedo sino admirarlo».[244] La totalidad del libro asume, sin embargo, la forma de una reiterada —y fallida— tentativa de comprensión. Kierkegaard compara el silencio del patriarca con la actitud de diversos personajes imaginarios, sólo para comprobar que éstos, refugiados en la inmediatez de un secreto meramente humano, no son capaces de realizar el movimiento ejecutado por Abraham: el movimiento de la fe. Lo mismo sucede al comparar a Abraham con los héroes trágicos. Éstos pueden

---

[242] TT, pág. 362.
[243] *Ibid.*, pág. 235.
[244] *Ibid.*, pág. 359.

hablar, tienen «el consuelo, por lo pronto, de poder dar la razón a todos los que se la quitan», sin padecer otro dolor que el del enjuiciamiento ético. La diferencia entre la fe de Abraham y la resignación del héroe trágico aparece claramente definida:

> [Abraham] efectúa dos movimientos. Primero, el de la resignación infinita, por la cual renuncia a Isaac, cosa que nadie puede comprender por cuanto es un asunto completamente privado. Y segundo, el movimiento de la fe, en la que encuentra su consuelo. Porque el patriarca se dice entonces a sí mismo: «¡No, eso no sucederá y, si llega a suceder, el señor me dará un nuevo Isaac, precisamente en virtud del absurdo!».[245]

El hecho de que el silencio de Abraham no pueda ser reducido a la visión trágica de la vida tiene la virtud de mostrar no ya la necesidad de una colisión entre la acción individual y la exigencia moral, sino más bien la posibilidad de una «suspensión» de la relación del individuo con la ética: «El héroe trágico, en definitiva, permanece siempre dentro del estadio ético. [...] El caso de Abraham es completamente distinto. Porque el patriarca con su acción traspasó todo el estadio ético y tenía un τέλος superior fuera del mismo, en virtud del cual suspendió dicho estadio».[246] Kierkegaard se interesa por las consecuencias filosóficas de una tal suspensión. En la medida en que el silencio «traspasa» el estadio ético y vuelve a inscribirse en el plano religioso, la experiencia de Abraham obliga a pensar de un modo nuevo la relación entre la «primera inmediatez» de la existencia subjetiva y la «inmediatez superior» a la que el sujeto accede en la fe. El movimiento que lleva de la una a la otra no es el de la mediación conceptual, sino el del «salto» apasionado mediante el cual el individuo entra en una relación singular con el absoluto.

---

[245] *Ibid.*, pág. 362.
[246] *Ibid.*, pág. 293 y sigs.

CRONOLOGÍA

1813 Søren Aabye Kierkegaard nace el 5 de mayo en Copenhague, en la propiedad de su padre, situada en Nytorv (Plaza Nueva), número 2 (actualmente número 27). El 3 de junio es bautizado en la iglesia del Espíritu Santo.

1821 Comienza su educación en la escuela Borgerdyd de Copenhague.

1823 El 23 de enero nace Regine Olsen.

1828 El 20 de abril, confirmación de Kierkegaard en la catedral de Copenhague por el vicario Jakob Peter Mynster.

1830 El 30 de octubre se inscribe en la Universidad de Copenhague: examen de danés, griego, historia y francés. El 1 de noviembre ingresa en el VII Batallón de la Guardia Real, pero tres días después es dado de baja por ineptitud para el servicio.

1831 Aprueba la primera parte del segundo examen en la universidad; *laudabilis p.c.* en filosofía, física y matemática.

1837 En mayo conoce a Regine Olsen durante una visita a la familia Rørdam. Este año y el siguiente da clases de latín en el penúltimo grado de la escuela Borgerdyd de Copenhague.

1838 El 9 de agosto muere su padre, Michael Pedersen Kierkegaard. En septiembre publica *De los papeles de alguien que todavía vive*.

1840 El 3 de julio aprueba el examen final en la Facultad de Teología con la calificación *laudabilis* y poco después viaja a Jutlandia. El 10 de septiembre formaliza su compromiso con Regine Olsen. En noviembre ingresa en el seminario pastoral.

1841 El 12 de enero pronuncia en la iglesia de Holmen el sermón con el que finaliza su participación en el seminario. El 16 de julio, su tratado *Sobre el concepto de ironía, en constante referencia a Sócrates* es aceptado para su defensa con vistas a la obtención del grado de magíster. El 11 de agosto rompe su compromiso con Regine Olsen. En septiembre publica *Sobre el concepto de ironía, en constante referencia a Sócrates* y defiende su tesis en la Universidad de Copenhague. En octubre confirma la ruptura con Regine Olsen y parte rumbo a Berlín, donde comienza a asistir a las clases de Schelling.

1842 En marzo retorna a Copenhague. En septiembre, su hermano Peter Christian es llamado a cubrir un puesto de párroco.

1843 En febrero publica *O lo uno o lo otro*. En mayo parte hacia Berlín y publica *Dos discursos edificantes*. En octubre publica *Temor y temblor*, con el seudónimo de Johannes de Silentio; *La repetición*, con el seudónimo de Constantino Constantius, y *Tres discursos edificantes*; y un mes después, *Cuatro discursos edificantes*.

1844 Publica *Dos discursos edificantes*; la segunda serie de *Tres discursos edificantes*; *Migajas filosóficas, o un poco de filosofía*, ésta con el seudónimo de Johannes Climacus; *El concepto de la angustia*, con el seudónimo de Vigilius Haufniensis; *Prefacios*, con el seudónimo de Nicolaus Notabene, y *Cuatro discursos edificantes*. El 16 de octubre se muda de Nørregade, 230 (actualmente 38) a la propiedad familiar de Nytorv (Plaza Nueva).

1845 En abril publica *Tres discursos para circunstancias supuestas* y *Etapas en el camino de la vida*, ésta con el seudónimo de Hilario el Encuadernador. En mayo viaja a Berlín y la librería Philipsen edita *Dieciocho discursos edificantes*, una recopilación de los publicados hasta el momento. En diciembre, Peder Ludvig Møller publica en *Gea* una crítica de las *Etapas en el camino de la vida*. Respuesta de Kierkegaard a Møller y ataque a la revista *El corsario* en el artículo «La actividad de un esteta ambulante, y cómo vino éste a pagar el pato de la boda».

1846 Continúa la polémica con *El corsario*. En febrero publica la *Apostilla conclusiva y acientífica a las Migajas filosóficas*,

con el seudónimo de Johannes Climacus, acompañada de «Una primera y última explicación», firmada con su nombre. En marzo publica *Una reseña literaria*. En mayo viaja a Berlín.

1847 Lee el tratado de Adolph Trendelenburg *Historia de la doctrina de las categorías*. Publica *Discursos edificantes de diversa índole* y *Las obras del amor*. La librería Philipsen le ofrece quinientos táleros por la publicación de una nueva edición de *O lo uno o lo otro*; Kierkegaard exige setecientos. Visita al rey Cristián VIII y al obispo Jakob Peter Mynster. Trabaja en un prólogo para el *Libro sobre Adler*. A finales de año vende la propiedad de Nytorv, 2. Regine Olsen se casa con Johan Frederik Schlegel.

1848 Alquila un apartamento en la esquina de Rosenborggade (Tornebuskegade, 156). Publica las cuatro secciones de los *Discursos cristianos* y el artículo «La crisis y una crisis en la vida de una actriz» con el seudónimo Inter et Inter. Pronuncia en la catedral el sermón titulado «Desde lo alto los llamará a todos hacia sí».

1849 Segunda edición de *O lo uno o lo otro*. Publica *El lirio en el campo y el pájaro en el cielo* (discursos piadosos); *Dos pequeños tratados ético-religiosos*, con el seudónimo de H. H.; *La enfermedad mortal*, con el seudónimo de Anti-Climacus, y *Tres discursos para la comunión de los viernes* («El sumo sacerdote», «El recaudador de impuestos» y «La pecadora»). Lee el tratado de dogmática de Hans Lassen Martensen. Trabaja en el fragmento autobiográfico «Mi relación con ella».

1850 Se muda a unas habitaciones de alquiler en Nørregade. Publica *La ejercitación del cristianismo*, con el seudónimo de Anti-Climacus, y *Un discurso edificante*. Entrevista con el obispo Jakob Peter Mynster después de que éste haya leído *La ejercitación del cristianismo*.

1851 Entrevistas con el obispo Jakob Peter Mynster en mayo y agosto. Publica *Sobre mi obra de escritor*, *Dos discursos para la comunión de los viernes* y *Para un examen de conciencia recomendado a los contemporáneos*.

1853 Aparece el artículo «Acerca de la actividad de escritor del magíster Søren Kierkegaard. Observaciones de un cura de pueblo».

1854 Muere el obispo Jakob Peter Mynster y le sucede Hans Lassen Martensen. A finales de año comienza el ataque de Søren Kierkegaard a la Iglesia oficial mediante una serie de artículos publicados en *La patria*.

1855 Continúan sus ataques a la Iglesia en el periódico *La patria*. Publica *Esto debe decirse, pues dicho sea*; *Cómo juzga Cristo al cristianismo oficial* y el discurso *La inmutabilidad de Dios*. Edita nueve números de la revista *El instante*. El 24 de septiembre, última anotación efectuada en su diario. El 2 de octubre es internado en el Frederiks Hospital. El 11 de noviembre muere Søren Kierkegaard.

GLOSARIO

ANGUSTIA *(Angst, Angest)*
Una de las afecciones fundamentales del alma, en la que confluyen una especie de deseo y una especie de temor, una atracción y un rechazo con respecto a las posibilidades que se le presentan a un sujeto. La angustia define, de este modo, la relación primaria del sujeto con lo posible, con las posibilidades de la existencia en el punto en que éstas no están aún determinadas. El objeto de la angustia es siempre indeterminado, un «algo que no es nada». Las formas de la relación con ese objeto, sin embargo, coinciden con las diversas modalidades de la religiosidad: la actitud temerosa ante lo desconocido, la creencia en el destino, la pena asociada a la culpa y la conciencia del pecado. Sólo en «la angustia del pecado» puede el ser humano comprender plenamente «la posibilidad de la libertad» y descubrir que ésta es el fundamento de todas las formas de la angustia.

DEMONÍACO *(det Dæmoniske)*
Forma de la existencia que se cierra a la comunicación por ver en ésta la posibilidad de su salvación o de la reintegración de una libertad perdida. Kierkegaard considera inicialmente este fenómeno en el plano estético, en el cual califica la fuerza del erotismo en la medida en que éste puede renunciar al recurso de la palabra y a la reflexión que ésta hace posible. En *El concepto de la angustia* se destaca que el fenómeno de lo demoníaco afecta a la totalidad de la «síntesis» espiritual del ser humano, y que por eso abarca aspectos corporales y anímicos que pueden ser objeto tanto de un estudio estético como de un enjuiciamiento ético. En este caso, lo demoníaco es «angustia ante el Bien», caracterizada por el ensimismamien-

to *(Indesluttethed)* del sujeto frente a la posibilidad de manifestarse, pero también por la apertura involuntaria. En *La enfermedad mortal*, una determinada modalidad de la desesperación se corresponde con el fenómeno de la angustia ante el Bien: «La más potenciada de todas las desesperaciones es la demoníaca, esto es, aquella en que uno desesperadamente quiere ser sí mismo»,[247] también llamada desesperación de la obstinación.

DESESPERACIÓN *(Fortvivlelse)*
En *O lo uno o lo otro*, la desesperación es el estado de crisis que el sujeto debe dejar atrás antes de acceder a la elección ética de sí mismo. Kierkegaard sostiene, además, que la desesperación es la patología que caracteriza a la época moderna, en el mismo sentido en que los filósofos afirman que el sujeto moderno se constituye a partir de la posibilidad de la duda. El parentesco entre los términos «duda» y «desesperación», que Hegel había indicado ya en alemán, es visible también en la lengua danesa: *Tvivl* y *Fortvivlelse*. Esta vinculación permite interpretar la afección de la desesperación como lo opuesto a la pasión de la fe, si se admite que el término «desesperación» viene justamente a señalar una especie de potenciación del escepticismo, de la no-creencia. La categoría utilizada por Kierkegaard no contiene, por tanto, ninguna alusión al concepto de desesperanza, sino que alude de alguna manera a la fuerza que el individuo deposita en la tentativa de mantenerse en un estado de duplicidad o ambigüedad. El tratado *La enfermedad mortal* hace hincapié en la discordancia o falta de armonía que todas las formas de la desesperación tienen en común.

EDIFICANTE *(opbyggelig)*
Carácter del pensamiento y del discurso orientados a la interiorización y apropiación de las verdades éticas y religiosas por parte del individuo. En los prefacios a sus *Discursos edificantes*, Kierkegaard subraya la distinción entre éstos y el género corriente de los discursos «para edificación», fundándose en el hecho de que él mismo, al firmarlos con su verdadero nombre, no aspira a constituirse en «maestro» de sus oyentes.[248] Diferente es la situación supuesta por el autor seudónimo de *La enfermedad mortal* al utilizar como sub-

[247] EM, pág. 147. *Cf.* pág. 137 y sigs.
[248] SKS, vol. 6, págs. 13, 63, 113, 183, 231 y 289.

título de esta obra «Para edificación y despertamiento».[249] En la *Apostilla conclusiva y acientífica a las Migajas filosóficas*, se vale de otro de sus seudónimos para explicar el significado del adjetivo «edificante». Según esta explicación, los mencionados *Discursos* debían evitar el recurso a determinaciones dogmático-cristianas así como a la utilización del nombre de Cristo, a fin de mostrar que las categorías puestas en juego en ellos pertenecían a la esfera del pensamiento inmanente.[250] Kierkegaard se mantiene fiel a su propia interpretación del vocablo cuando aplica a otros de sus *Discursos* los calificativos de «cristianos» y «devotos». La indicación más general referida al sentido de la «edificación» es la que aparece en *Las obras del amor*, texto en el que Kierkegaard comenta la expresión paulina «el amor edifica» (1 Cor 8, 1). Así como edificar significa «levantar algo hacia arriba partiendo de los mismos cimientos»,[251] cabe concluir que el discurso edificante es el que toma en cuenta la posición concreta en la que se encuentra el oyente en el momento en que ha de comunicársele el mensaje religioso, permitiéndole crecer en la fe a partir de ese punto.

ESCÁNDALO *(Forargelse)*
Sentimiento que, experimentado por el sujeto en el momento en el que se le revela el mensaje del cristianismo, obstaculiza su apropiación inmediata. La posibilidad del escándalo es, en *La enfermedad mortal*, la condición de la justa comprensión del dogma de la encarnación y, como tal, debe acompañar a la conciencia del perdón de los pecados, de manera que sólo la fe —y no el intelecto— puede superar esa posibilidad. Si, por el contrario, el escándalo toma una forma positiva, en el sentido de que el individuo persiste en él, su consecuencia es la del rechazo de la verdad del cristianismo. Este último fenómeno corresponde al más alto grado de desesperación y al pecado contra el Espíritu Santo.[252]

ESTADIOS, ETAPAS, ESFERAS *(Stadier, Sphærer)*
Cada uno de los modos de comprensión, cualitativamente diferenciados, de la propia existencia y de la verdad que le es inheren-

---

[249] EM, pág. 9.
[250] SKS, vol. 7, pág. 247.
[251] OA, vol. 2, pág. 15 y sigs.
[252] EM, pág. 234 y sigs.

te. En su versión más desarrollada, la teoría de las esferas de la existencia se basa en la distinción de tres estadios: estético, ético y religioso. A ello se agrega la alusión a la ironía y el humor como los confines situados respectivamente entre las dos primeras y las dos últimas esferas. La aplicación kierkegaardiana de estos términos tiende a impedir la determinación abstracta de las cualidades que distinguen las esferas, de modo que el sentido primordial de lo estético, lo ético y lo religioso no es ya el de las actividades objetivas referidas respectivamente al arte, a la moralidad y a la confesión religiosa, sino el del desarrollo de la subjetividad en cada una de ellas. De ahí que su descripción más estricta sea siempre la de las correspondientes formas de existencia: la del esteta, la del ironista, la del eticista, la del humorista y la del religioso.[253]

ESTÉTICA, LO ESTÉTICO *(Æsthetik, det Æsthetiske)*
Posición de la existencia en la que ésta es contemplada como mera posibilidad. Lo estético define, en efecto, tanto la actitud del sujeto que intenta contentarse con el goce que le proporciona el paso de una posibilidad a la otra, sin que ninguna de ellas llegue a cobrar realidad, y la situación de quien, en el acto creativo, promueve la variedad de esas posibilidades. Por extensión, Kierkegaard llama también estética al estudio de las posibilidades de la existencia, ya sea a partir de la variación imaginaria de las circunstancias en las que se halla un sujeto concreto, o a partir de la consideración de los tipos de existencia o estados de ánimo representados en el arte. Entre los estudios consagrados por Kierkegaard al tratamiento estético de las posibilidades de la existencia, se destacan sus comentarios sobre la música, único medio capaz de expresar la sensualidad o el erotismo inmediato, y sobre la seducción reflexiva, en cuyo caso la determinación del objeto del deseo reclama la mediación del lenguaje.

ÉTICA, LO ÉTICO *(Ethik, det Ethiske)*
Comprensión de la existencia desde el punto de vista del devenir, es decir, del proceso que ordena y transforma las posibilidades de la vida haciendo que éstas cobren realidad para el individuo. Pero lo ético es también la relación con aquello que exige esa transformación, ya se trate de normas, leyes o principios definidos en

[253] SKS, vol. 7, pág. 457 y sigs.

función de consideraciones prácticas, o de situaciones emotivas tales como el amor humano o la fe en un poder trascendente. La relación ética es siempre, por ende, una relación de exigencia, tanto cuando el agente de la exigencia se encuentra fuera del individuo mismo, cuando el sujeto lo ha interiorizado haciendo de él un ideal, y cuando el ideal interiorizado se corresponde con un ser trascendente.

EXISTENCIA *(Existents, Tilværelse)*
Modo de ser de la criatura humana en tanto que capaz de asumir la tarea de la realización de sus propias posibilidades vitales. Kierkegaard insiste en la diferencia entre el mero ser *(Væren)*, objeto de la ontología y de las diversas formas del saber desinteresado, y la existencia humana como ámbito del interés subjetivo. Entre las numerosas formulaciones en las que se funda esta distinción, se destacan las que definen la existencia como ser individual, inaccesible al pensamiento abstracto, y las que enfatizan su carácter temporal, intermediario entre el ser eterno y el no ser.[254] Estas caracterizaciones coinciden con las del ser humano como espíritu (síntesis de cuerpo y alma) y como un sí mismo o un yo (síntesis de lo infinito y lo finito) apoyado en un fundamento que no es él mismo. Como «criatura intermediaria» o «síntesis» siempre inacabada, la existencia humana está determinada por el constante esfuerzo *(Stræben)*, con la importante aclaración de que este esfuerzo no es objeto de una metafísica sino sólo de una visión ética.[255]

FE *(Tro)*
Grado supremo de la pasión de la interioridad, alcanzado cuando la conciencia de lo eterno, aunque no encuentra ningún criterio objetivo para la postulación de su verdad, se transforma en fundamento de una acción en la que se decide la totalidad del sentido de la propia existencia. En los *Discursos edificantes* se caracteriza como «el poder de lo eterno en el ser humano», entendiéndose que, mediante ella, éste puede vencer la incertidumbre del porvenir; en sentido eminente, es la expectativa de la eternidad que «el

[254] *Cf. ibid.*, pág. 301.
[255] *Ibid.*, pág. 116.

tiempo no puede demostrar ni impugnar».[256] Basado en la experiencia de Abraham y en el análisis de una serie de situaciones imaginadas, el autor de *Temor y temblor* describe la fe como el movimiento efectuado por el sujeto más allá de la actitud de resignación infinita, movimiento que lo lleva a recobrar la finitud y a reconciliarse con la vida a partir de una situación de sufrimiento extremo. En las *Migajas filosóficas*, la fe es el «órgano» mediante el cual el ser humano percibe «lo histórico», categoría que en este caso designa la existencia del «dios en el tiempo», el acontecimiento de la encarnación. En cualquiera de los casos, el objeto de la fe reviste para el sujeto racional el carácter del «absurdo» y de la «paradoja».

HUMOR, HUMORISTA *(Humor, Humorist)*
Posición en la que el sujeto no afirma como suyos los presupuestos de la concepción positiva de la existencia religiosa que, sin embargo, propone. Es la posición adoptada en la *Apostilla conclusiva y acientífica a las Migajas filosóficas*. La expresión tan sólo negativa del mensaje cristiano por parte del humorista implica el convencimiento de que el ser humano, fundándose exclusivamente en el conocimiento de sí, no puede dar por sí mismo el paso que lo lleva a la beatitud. Este hecho le permite, no obstante, comprender la profundidad del *pathos* existencial presupuesto por la concepción religiosa. En *Sobre el concepto de ironía*, Kierkegaard subraya que el *escepticismo* del humorista, en este sentido, es más profundo que el del sujeto irónico, puesto que en el humor «no se trata ya de la finitud, sino de la pecaminosidad», y puesto que «las determinaciones con las que se maneja no son humanas sino teándricas [de *theos*, Dios, y *anthropos*, ser humano]; no le basta con convertir al hombre en hombre, sino que quiere convertir al hombre en Dios-hombre».[257]

INDIVIDUO *(Individ, Enkelte)*
El ser humano considerado en la singularidad de su existencia. Kierkegaard utiliza, en realidad, dos términos diferentes para designarlo, a saber, *Individ* y *Enkelte*. El primero de ellos lo usa en algunos casos para referirse al sujeto particular, sin que ello implique ningún tipo de reflexión específica acerca del tipo de existen-

256 SKS, vol. 6, págs. 28 y 36.
257 CI, pág. 341.

cia que lo caracteriza; en otros casos, define la existencia del sujeto particular en su relación con la existencia de la especie humana (por ejemplo, en la explicación del pecado original), con el Estado o con la familia (por ejemplo, en las reflexiones sobre la experiencia trágica). El término *Individ* puede aparecer también acompañado de adjetivos tales como «singular», «aislado» o «destacado», o ser simplemente reemplazado por el sustantivo *den Enkelte*. Los pasajes en los que Kierkegaard presta al término *den Enkelte* el valor de una categoría son aquellos en los que intenta enfatizar la distinción cualitativa y no ya numérica entre la existencia singularmente determinada (principalmente, la del destinatario del mensaje cristiano) y el ser indeterminado de la multitud.

INSTANTE *(Øieblik)*
Además de su sentido corriente, Kierkegaard utiliza este término para aludir a la dimensión temporal de la existencia apasionada. Así, el sujeto estético sólo existe en el instante del goce. En *El concepto de la angustia*, el instante es la «síntesis de lo temporal y de lo eterno», y, como tal, «la expresión de aquella misma síntesis en virtud de la cual el hombre es una síntesis de alma y cuerpo sostenida por el espíritu».[258] Reiterando la idea según la cual en el instante «entran en contacto el tiempo y la eternidad», el autor de las *Migajas filosóficas* se vale de ese concepto para indicar la estructura del acto de comunicación a través del cual la verdad eterna del cristianismo llega a oídos de un sujeto situado en el tiempo. En ello se basa, en última instancia, la utilización tardía de la expresión *El instante* como título de la publicación mediante la cual Kierkegaard ataca al cristianismo oficial.

IRONÍA *(Ironi)*
Posición de la existencia caracterizada por la negación o suspensión del saber acerca del mundo objetivo, la cual se constituye en condición para el establecimiento de una relación del individuo consigo mismo. La ironía se distingue así de la figura retórica del mismo nombre. Mientras que la ironía en sentido retórico «se suprime a sí misma»,[259] la clave de la ironía en sentido existencial consiste en que el individuo insiste en afirmar la contradicción

[258] CA, pág. 166 y sigs.
[259] CI, pág. 276.

entre la apariencia y la verdad. Sócrates es para Kierkegaard el ejemplo histórico fundamental de una tal posición, no sólo en la medida en que aquél afirma no saber nada, sino porque, al hacerlo, niega la validez del saber exterior en beneficio de la búsqueda de una verdad subjetiva. Distinto es el caso de la llamada «ironía romántica», que a lo ojos de Kierkegaard se caracteriza por la resistencia del sujeto a la apropiación de sí. En esta última forma de la ironía, la negación de la realidad objetiva no lleva al establecimiento de una autorrelación, sino que está destinada solamente a posibilitar la postulación poética de un mundo posible. De todos modos, Kierkegaard define la ironía en general valiéndose de la caracterización hegeliana de la ironía romántica: negatividad infinita y absoluta: «es *negatividad*, puesto que sólo niega; es infinita, puesto que no niega este o aquel fenómeno; es absoluta, pues aquello que niega es algo superior que, sin embargo, no es».[260]

PARADOJA *(Paradox)*
Contradicción extrema que el entendimiento humano descubre en la esfera de la fe cristiana. El objeto mismo de esta fe (la intervención de un poder trascendente en la existencia histórica) es, considerado desde el punto de vista del entendimiento, la «paradoja absoluta». Esta última expresión se aplica particularmente a la realidad humana de Cristo, la cual constituye «un escándalo para el judío, una locura para el griego y lo absurdo para el entendimiento».[261]

PECADO *(Synd)*
Condición o acto por el que el ser humano se enfrenta a la voluntad divina, desconociéndola, rechazándola o desafiándola. Esta condición es la de la especie humana en su conjunto, de la que cada individuo participa al pecar por sí mismo, en el sentido de no poder descargar en otros el peso de la culpa y de disponer siempre de la posibilidad de reincidir en el pecado. El agente del pecado, por tanto, es el sujeto individual constituido como espíritu y puesto como un yo ante Dios. De esta manera, Kierkegaard rechaza la identificación de la pecaminosidad con la sensualidad, pues es el espíritu el que introduce la enemistad entre lo sensual y lo animi-

---

260 *Ibid.*, págs. 285 y 287.
261 SKS, vol. 7, pág. 200.

co en el ser humano. En el plano teológico, la determinación formal del pecado es la de la diferencia cualitativa entre Dios y el ser humano.[262] La importancia concedida por Kierkegaard al dogma del pecado, sin embargo, se explica por el hecho de que la pecaminosidad afecta al sujeto en su íntima relación consigo mismo: «La categoría del pecado es la categoría de la individualidad».[263]

RECUERDO *(Erindring)*
El sentido del término danés *Er-indring* guarda relación con el movimiento de la interiorización. En el recuerdo, la representación de un suceso se vuelve interior *(indre)*. En las *Etapas en el camino de la vida*, se establece sobre esta base la distinción entre la memoria, que es el mero (e inmediato) acordarse de un acontecimiento pasado, y el acto interesado (es decir, reflexivo) del recuerdo.[264] Si bien el término utilizado por Kierkegaard al hablar del recuerdo es el mismo que designa la «reminiscencia» en las traducciones danesas de los diálogos platónicos, su intención es destacar en la estructura del recuerdo no ya la rememoración de una idea eterna sino el acto voluntario de recreación de la eternidad en el instante de la reflexión. La forma inicial de este acto es la de la elaboración poética o estética de lo recordado. El recuerdo, por tanto, va más allá de la pura representación de un hecho determinado, debiendo más bien prestar atención a los estados de ánimo, a las situaciones y a las circunstancias a partir de las cuales el individuo le asigna un valor propio. En la existencia religiosa, sin embargo, las circunstancias externas pierden su carácter determinante y el individuo se encuentra ante «el recuerdo eterno de la culpa», el cual es «la suma expresión de la relación de la conciencia de la culpa con la beatitud eterna».[265]

RELIGIOSIDAD, LO RELIGIOSO *(Religieusitet, Religiøsitet, det Religieuse, det Religiøse)*
La forma más elevada de la existencia interior en la que el individuo busca apasionadamente establecer o percibe, en el tiempo, su relación con la eternidad. Definida como «esfera» de la existen-

262 EM, pág. 228.
263 *Ibid.*, pág. 224.
264 SKS, vol. 6, pág. 20.
265 SKS, vol. 7, pág. 477.

cia, la religiosidad es la esfera «del cumplimiento» *(Opfyldelse)*, entendido a la vez como satisfacción trascendente de una exigencia planteada al individuo y como plenitud *(Fylde)*. La comprensión religiosa, en efecto, da un significado más profundo y radicalmente nuevo a todos los contenidos de las comprensiones no-religiosas de la existencia (poéticas, filosóficas, morales, etcétera), revelando en ellas el hecho de que las pasiones y acciones del individuo tienden en última instancia a la realización de la beatitud eterna.

REPETICIÓN *(Gjentagelse)*
Estructura fundamental de la experiencia de la temporalidad, es decir, de la conciencia en tanto que relación conflictiva entre lo atemporal y lo temporal. De acuerdo con el escrito *Johannes Climacus, o De omnibus dubitandum est*, la repetición es el resultado del choque entre la mera realidad *(Realitet)* y la idealidad, entre lo inmediato y la reflexión.[266] En el relato que lleva el nombre de *La repetición* se describe este conflicto en el plano estético, tomando como ejemplo la relación imposible entre un sujeto reflexivo y la pura inmediatez del ser de la mujer amada. Al afirmar en ese mismo contexto, sin embargo, que «la repetición es la solución de toda concepción ética» y la «condición *sine qua non* de todo problema dogmático»,[267] Kierkegaard señala mediante esta categoría el tema implícito de aquellas obras en las que analiza la relación entre la búsqueda de la verdad subjetiva en la interioridad y el sentido trascendente de esa verdad. El sujeto comprende la posibilidad de la auténtica repetición tras el fracaso de la experiencia estética, al descubrir la imposibilidad de la repetición del amor inmediato. La repetición consiste de esta manera no ya en la reiteración de un fenómeno natural sino en «la tarea de la libertad»[268] sólo realizada en el plano del interés ético y religioso. Por el mismo motivo, la estructura de la repetición es impensable para la metafísica, en la que la relación entre lo temporal y lo atemporal sólo se concibe como reminiscencia de la idea (en el platonismo) o como mediación (en el hegelianismo).

---

[266] *Pap.* IV B 1, pág. 149.
[267] R, pág. 161.
[268] *Pap.* IV B 117.

SERIEDAD *(Alvor)*
Carácter fundamental de lo real en sentido existencial. Por extensión, actitud del sujeto frente a la realidad de aquello que, dotado de una ineludible importancia práctica, resulta decisivo para la totalidad de su existencia y que, por tanto, no puede ser tomado a la ligera, reducido al estatuto de lo meramente posible ni contemplado como un hecho vano o ajeno al propio interés. De ahí, por ejemplo, su aplicación con relación al pensamiento de la propia muerte, a la conciencia de la realidad del pecado en el individuo y a la idea de la beatitud eterna. Utilizada en la lengua corriente, la expresión danesa *for alvor* equivale de alguna manera al adverbio realmente. De modo análogo, la expresión *gøre alvor af* tiene el significado de «llevar a la práctica». Lo serio es, para un individuo, el yo en la interioridad de la tarea en la que se realiza a sí mismo. En *El concepto de la angustia*, Kierkegaard compara la seriedad con lo que otros filósofos definen como el «talante» *(Gemüht)*, la inmediata «síntesis del sentimiento y de la conciencia del yo», para agregar que la seriedad es más bien «la originalidad adquirida del talante, su originalidad defendida en la responsabilidad de la libertad».[269]

TRÁGICO, LO *(det Tragiske)*
Calificación del «error» que una potencia superior y desconocida, el Destino, ha llevado al sujeto a cometer, y cuyas consecuencias debe éste padecer de manera individual. En la tragedia griega, la falta en la que incurre el individuo no es jamás una culpa absoluta en sentido ético, sino que puede expresarse en términos estéticos. Por eso el héroe sólo descubre su error en el instante estéticamente representable del «reconocimiento». La tragedia moderna, en cambio, tiende a introducir la reflexión, con lo cual el individuo vive su dolor de manera continua sin ser capaz de comunicarlo. De esta manera, la congoja asociada al arrepentimiento se intensifica. La afección subjetiva más característica de lo trágico en la literatura moderna es la de la angustia, la cual «entraña siempre una reflexión sobre la temporalidad».[270]

[269] CA, pág. 182.
[270] RTAM, pág. 54.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES EN DANÉS

Ediciones de obra completa

Søren Kierkegaards Samlede Værker (Obras completas de Søren Kierkegaard) [ed. de A. B. Drachmann, J. L. Heiberg y H. O. Lange], Copenhague, Gyldendal, 1901-1906, vols. I-XIV.

Søren Kierkegaards Skrifter (Escritos de Søren Kierkegaard) [ed. de N. J. Cappelørn, J. Garff, A. M. Hansen, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen], Copenhague, Gad, 1997-2009, vols. 1-26 (continúa).

Correspondencia y otros documentos

Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard (Cartas y documentos concernientes a Søren Kierkegaard) [ed. de Niels Thulstrup], Copenhague, Munksgaard, 1954, vols. I-II.

Søren Kierkegaards Papirer (Papeles de Søren Kierkegaard) [ed. de N. Thulstrup], Copenhague, Gyldendal, 1968-1978, vols. I-XIII.

TRADUCCIONES

Proyectos de edición en varios volúmenes

Escritos de Søren Kierkegaard [ed. de N.-J. Cappelørn, D. González, R. Larrañeta y B. Sáez Tajafuerce], Madrid, Trotta, 2000-2010, vols. 1-3 (continúa): *De los papeles de alguien que todavía vive*; *Sobre el concepto de ironía* (vol. 1); *O lo uno o lo otro* (vols. 2-3).

Obras y papeles de Søren Kierkegaard [trad. de D. Gutiérrez Rivero], Madrid, Guadarrama, 1961-1976: *Ejercitación del cristianismo*; *Dos diálogos sobre el primer amor y el matrimonio*; *Las obras del amor*; *El concepto de la angustia*; *La enfermedad mortal*; *Estudios estéticos* I-II; *Diario de un seductor*; *Temor y temblor*; *La repetición*; *In vino veritas*.

Ediciones unitarias

Cartas del noviazgo [trad. de C. Correas], Buenos Aires, Siglo Veinte, 1979.
Diario de un seductor [trad. de V. de Pedro], Madrid, Espasa Calpe, 2001.
Diario de un seductor [trad. de D. Gutiérrez], Madrid, Guadarrama, 1975.
Diario íntimo [trad. de M. A. Bosco], Barcelona, Planeta, 1993.
Ejercitación del cristianismo [trad. de D. Gutiérrez], Madrid, Guadarrama, 1961.
El amor y la religión [trad. de J. Castro], Buenos Aires, Rueda, 1960.
El concepto de la angustia [trad. de J. Gaos], Madrid, Revista de Occidente, 1930.
El concepto de la angustia [trad. de D. Gutiérrez], Madrid, Guadarrama, 1965.
El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad en *O lo uno o lo otro*, Madrid, Trotta, 2008.
El instante [trad. directa de A. R. Albertsen y otros], Madrid, Trotta, 2006.
Johannes Climacus, o de todo hay que dudar [trad. directa de J. Teira Lafuente], Barcelona, Alba, 2008.
La enfermedad mortal [trad. de D. Gutiérrez], Madrid, Guadarrama, 1969.
La época presente [trad. directa de M. Svensson], Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2001.
La repetición, Madrid, Guadarrama, 1975.
Las obras del amor, Madrid, Guadarrama, 1965.
Los lirios del campo y las aves del cielo [trad. directa de Demetrio Gutiérrez], Madrid, Guadarrama, 1963.
Migajas filosóficas, o un poco de filosofía [trad. directa de R. Larrañeta], Madrid, Trotta, 1997.
Prólogo de «la alternativa», en *Estudios estéticos*, Madrid, Guadarrama, 1969, I.
Sobre el concepto de ironía, Madrid, Trotta, 2000.

Temor y temblor [trad. de V. Simón Merchán], Madrid, Editora Nacional, 1981.

OBRAS SOBRE KIERKEGAARD

ADORNO, TH. W., *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*; en id.: *Gesammelte Schriften*, II; Frankfurt, Suhrkamp, 1979. [Ed. española: *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, en *Obra completa*, Madrid, Akal, 2006, II.]

BLANCO REGUEIRA, J., *Existencia y verdad (Alrededor de Kierkegaard)*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1983.

BRÉZIS, D., *Temps et présence. Essai sur la conceptualité Kierkegaardienne*, París, Vrin, 1991.

CHESTOV, L., *Kierkegaard et la philosophie existentielle. Vox clamantis in deserto*, París, Vrin, 1936. [Ed. española: *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1965.]

CLAIR, A., *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Søren Kierkegaard*, París, Vrin, 1976.

COLETTE, J., *Histoire et Absolu. Essai sur Kierkegaard*, París, Desclée, 1972.

COLLINS, J., *The Mind of Kierkegaard*, Princeton, Princeton University Press, 1953. [Ed. española: *El pensamiento de Kierkegaard*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.]

COME, A. B., *Kierkegaard as Humanist. Discovering My Self*, Montreal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 1995.

____, *Kierkegaard as Theologian. Recovering My Self*, Montreal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 1997.

GARFF, J., *SAK*, Copenhague, Gad, 2000.

GRØN, A., *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard*, Copenhague, Gyndeldal, 1993.

GUERRERO MARTÍNEZ, L., *Kierkegaard. Los límites de la razón en la existencia humana*, México, Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 1995.

HANNAY, A., *Kierkegaard*, Londres, Routledge, 1982.

____, *Kierkegaard. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

HIRSCH, E., *Kierkegaard-Studien*, Gütersloh, 1933, vols. I-II.

HÜGLI, A., *Die Erkentnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard*, Zurich, Theologischer Verlag, 1973.

KIRMSE, B. H., *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington/Indianápolis, 1990.

LARRAÑETA, R., *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca/San Esteban, 1990.

____, *La lupa de Kierkegaard*, Salamanca, San Esteban, 2002.

LOWRIE, W., *Kierkegaard*, Londres, Oxford University Press, 1938.

PATTISON, G., *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*, Londres, Macmillan, 1992.

SCHULZ, W., *Sören Kierkegaard. Existenz und System*, Pfüllingen, Neske, 1967.

SLØK, J., *Kierkegaards univers. En ny guide til geniet*, Copenhague, Centrum, 1983.

THEUNISSEN, M., *Der Bregriff Ernst bei Sören Kierkegaard*, Freiburg, Alber, 1958.

VERGOTE, H.-B., *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, París, Cerf/l'Orante, 1982.

VIALLANEIX, N., *Kierkegaard. L'Unique devant Dieu*, París, Cerf, 1974. [Ed. española: *Kierkegaard. El Único ante Dios*, Barcelona, Herder, 1977.]

VV.AA., *Kierkegaard vivant*, París, Gallimard, 1966. [Ed. española: *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, 1968.]

WAHL, J., *Études Kierkegaardiennes*, París, Vrin, 1967. [Aubier/Montaigne, 1938.]

ÍNDICE

Kierkegaard fue, con mucho,
el más profundo pensador
del siglo diecinueve.
Kierkegaard fue un santo.

Ludwig Wittgenstein

GRANDES PENSADORES